المجدُ للكتاب .. أولاً وأخيراً *

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة

عصرنا هذا هو عصر المعرفة، في أسمى تجلياتها، إحاطة بالكون، وتطويعاً للطبيعة، وارتقاء بالعقل البشري، في شموليات الفكر والفلسفة والعلم والإبداع..

وفي عصرنا هذا تصير المعرفة ضرورة وجود، ومعياراً من معايير تحقيق الذات للأمم والشعوب، في الراهن والمقبل، ولا هامش للخيار..

ذلك أنه بها وحدها تحدث النقلة، ويتطور المجتمع، وينتفي التخلف، وينهض الاقتصاد، ويكون التغير باتجاه التقدم والارتقاء.

* كلمة السيدة الدكتورة نجاح العطار وزيرة الثقافة، في اليوم العالمي للكتاب: ٢٣ نيسان - ١٩٩٨.

وبها وحدها تَتَفَجَّرُ طاقات الإنسان، ويأخذ الفكر مكانه، باحثاً عن حريته في إبداعه، مدركاً لأبعاد الحياة في كوننا الصغير الكبير، قادراً على رسم السياسات، وتحديد المسارات بعين العقل، وإيقاع الحلم.

وفي السؤال عن السبيل إلى ذلك، وعن معناه وفائدته، نجده ضرورة من أجل الإنسان وإنسانيته، ويأتي الجواب، هنا، قاطعاً وبإجماع، مؤكداً أن السبيل إلى كل هذا هو الكتاب، ثم الكتاب، ثم الكتاب.

لقد كان كذلك في الماضي، وهو كذلك في الحاضر، وسيظل هو نفسه إلى مدى غير منظور..

تلك هي قناعات العالم.. فالعالم كله يؤمن بذلك، والعالم كله يحتفي بالكتاب حفاوة لا حد لها، حتى وهو يبدع من وسائل التواصل فنوناً ما تزال مفتوحة الاحتمالات، من فضائيات، وشبكات معلومات، وبرمجيات وبرامج هي في الذروة من التفجر والانهمار والريادة والاستكشاف لكل ما كان مجهولاً أو عصيّاً..

العالم يحتفي بالكتاب، ويخصه بهذا اليوم العالمي، حضّاً للناس، شباباً وشيوخاً، أطفالاً ونساءً، على القراءة، واستثارةً لكوامن الشوق إلى تثقيف الذات، وتعلُّم الاستمتاع بمجالسة الكلمات.

ونحن، في وطننا العربي الكبير، نحن الذين كنا أول من أبدع الحَرف، وأقدم من عرف محاولات الكتابة، منذ الزمان السحيق السحيق، وأول من رفع الكتاب والكتابة إلى مستوى فائق الإجلال،

وحافظَ على تراث الأجداد، مخطوطاً كان أم مطبوعاً كأثر عظيم عظيم، في الفلسفة والطب والعلوم والأدب والشعر والتاريخ والاجتماع، أقول: نحن أولى من يعنى بالكتاب، يعليه ويُغْليه، ويضعه في الموقع الأعزّ الأعز، لا لأنه ذاكرتنا الحقيقية، وحافظُ حضارتنا التي شعّت على الدنيا ذات يوم وحسب، بل لأنه تاريخنا المشرق، وهويتنا المتجسّدة فكراً ونوراً وأدباً رفيعاً، وهو خبزنا المعرفي، والسبيل الأساسيّ الذي يوسع آفاقَنا، ويزيد من إمكاناتنا، إذ يدخل حياة الناس، كل الناس، فلا يبقى الوعي مقتصراً على النخبة، والثقافة بمعاييرها المختلفة من حظ القلة.

إذن نحن أَوْلَى من يعني بالكتاب، في يوم الكتاب، وقبلَه وبعده، وفي كل حين، جذوةَ معرفة تضعنا على مستوى العصر، لنكون فاعلين فيه، في قلبه وليس على هامشه، لنشر أشرعة الفجر الجديد الذي يبزغ على أرضنا، ويزداد إشراقاً وألقاً، كلما ازددنا وعياً وقناعةً بأننا قادرون على أن نكتب تاريخاً جديداً، مجيداً، تماثل صحائفه الغر، ما كتبه الأجداد من قبل، فكان هذا المكتوب سفرّ دأب وعمل وكفاح وعلم ووعي وتنوير وفروسية ونبالة وعطاء إنساني سامق.

* * *

المعرفة ضرورة وجود.

والكتاب، لذلك، ضرورة قومية في حياتنا أيضاً.

والكتاب والكفاح صنوان، جناحان، بهما ننهض ونستنهض، ونؤدي الرسالة والأمانة.

والكتاب ثقافة، والثقافة حرية، والحرية إبداع في الفهم والنظرة وتشكيل الوعي والموقف، ونماء الشخصية والذاتية، في ارتباطاتها الإنسانية.

والكتاب متعة من نوع فريد، سام، ومتعال، لأنها متعة العقل الذي يتفتح على الكون بعجائبه وعوالمه ومحيطاته وفضاءاته، ويستكشف مجاهيله ومداراته.

لنقرأ إذن.

ولنواصل القراءة.

لنقرأ، ولتكن الكلمات المتوثبة في بطون الكتب، المهادَ الرحب لحياتنا، والنورَ والنار اللذين بهما يتوهج جوهر الإنسان في أعماقنا.

لنقرأ.

ولنواصل القراءة.

وليكن هذا اليوم العالمي الذي تفتح فيه المكتبات أبوابها لمحبي الكتاب، يوم انطلاقةِ تجدُّد الشوق والتوق، وتعلن المصالحة بين السيف والكتاب، مستميحة أبا تمام العذرَ، لأن السيف ليس أصدق أنباءً من الكتاب، والكتاب ليس أصدق أنباء من السيف، ففي حدّهما معاً «الحدّ بين الجد واللعب».

* * *

كتبت صبية صغيرة ذات يوم في مذكّراتها، وكان الزهو قد أخذها بعد قراءة (هكذا تكلم زارا) للفيلسوف الشهير نيتشه: «هأنذي قد وضعت قدمي على الدرجة الأولى من سلّم الإنسانية» ثم عادت، بعد شهور، وبعد قراءات كتب أخرى هامة، فكتبت: «أشعر

بالحسرة، بل بالحزن وبالأسى.. لأنني لم أجاوز العتبة بعد؛ الكتب بحور، بل محيطات، والفكر الإنساني هو بحق معجزة الإنسان. معجزة وجودنا، وأنا ما أزال أتعلّم، والطريق طويل طويل على ما يبدو، وما يزال أمامي الكثير».

° ° °

التحية في هذا اليوم، لكل الكتّاب والمبدعين والباحثين والعلماء والمؤلفين، الذين ندين لهم بما لا يمكن أن نَرُدَّه كفاء ما قدموه، ونعترف أمامهم بالتقصير، لأنهم هم الذين أشعلوا أصابعهم شموعاً لمسراتنا، ولم يعبؤوا بالبصر الذي يكلّ، والقلب الذي يهن، والذهن الذي تضنيه معاناة الخلق.

والتكريم في أقصى درجاته للكتاب الذي هو المعين، والجذوة المتوهجة، بل اللهب القدسي الذي ينير ويضيء ولا ينطفئ، والذي يأتي في طليعة ما نجلّ في عالمنا..

التحية أيضاً للقراء المؤمنين بالقراءة والكتاب، الحريصين عليهما، والمحرضين على الإفادة منهما، والأمل كبير في أن نفتح قلوبنا وبيوتنا للمعرفة المتجلية بالكتب، ودوائرها التي تنداح فتفيض بشائرَ وعي، وإشعاعات تنوير، وألق تقدّم، به نحقق ما نصبو إليه.

° ° °

العالم الهولوغرافي - الكلي

ندره اليازجي

مقدمة: نشأة الكون الهولستي - الكلّي

يتجه العلماء المعاصرون، الذين يحاولون رؤية العالم وفهمه ببصيرة وحكمة، إلى اعتباره عالماً حياً، ولئن كان العلماء السابقون، الذين تأثروا بنظرة نيوتن العلمية وبموقفه الفكري من العالم،

(*) ندره اليازجي: باحث من سورية، عضو جمعية البحوث والدراسات في اتحاد الكتاب العرب، من أعماله: «مدخل إلى المبدأ الكلي»، «المادة والروح».

قد اعتبروا الكون المكانيكي آلة ضخمة تنفد حرارتها وهي تسير ببطء إلى موت حراري ترموديناميكي، لكن المعاصرين منهم أحلّوا الكون الديناميكي المتطور محل الكون المكانيكي، وبعد عام ١٩٦٠، رأى أولئك العلماء أن الكون كان قد بدأ صغيراً جداً وحاراً في الكتلة النارية الأولية؛ وفي رأيهم، أنه كان، وما زال، يتّسع منذ ذلك الحين، وبمقدار ما كان الكون يتطور وينمو، كان يتبرد، وكانت البُنى، والأشكال والأنماط تزداد تطوراً في داخله، وفي البدء، لم تكن هنالك ذرات، أو نجوم، أو مجرّات، أو عناصر كالكربون والحديد، أو كواكب أو حياة بيولوجية، وللمرة الأولى، وُجدت هذه الأشياء كلها أثناء اتّساع الكون وتطوره؛ وتكررت هذه الأشياء، على نحو دائم وثابت في أماكن وأزمنة عديدة. وهكذا، لم يعد هذا الكون النامي والمتطور شبيهاً بآلة، وعلى غير ذلك، أصبح شبيهاً بمتعضية أو بجسد ينمو، ويتطور وينبض بالحياة.

بنية الكون الهولستي - الكلّي

في هذا المنظور، لم تعد الطبيعة مؤلفة أو مكونة من قطع صغيرة من الذرّات، وعوضاً عن ذلك، أصبحت الذرات بُنى معقدة من النشاط والفاعلية. وبالمثل، لم تعد المادة شيئاً معيناً، بل أصبحت سلسلة من العمليات المتعاقبة. وبهذا الصدد، يقول كارل بوبر، الباحث في فلسفة العلوم، ما يلي: «لم تعد المادة مبدأ يوضّح أساس كل شيء، بل أضحت قابلة للتفسير من خلال مبادىء أساسية هي الحقول والطاقة».

الآن، نستطيع أن نتحدث عن الكون على نحو هولستي - كلّي... الكون المنظم عبر سلسلة متصلة، عبر تسلسل، من مستويات التنظيم ضمن تراتب من الأنظمة يتداخل بعضها مع بعض بحيث أن الأشياء، في كلّ مستوى، تكون كليّات وأجزاءً في آن واحد. فالذرات كليات تشتمل على أجزاء دون ذرية، تكون، بدورها، كليات عند مستوى أدنى، وكما تكون الذرات كليات تتألف من قسيمات جزيئية، كذلك تكون البلّورات كليات

تتألف من أجزاء ذرية . وبالمثل ، تتضمن الخلايا داخل الأنسجة ، تماماً كما تتضمن الأنسجةُ داخل الأعضاء ، والأعضاء ضمن المتعضيات والكائنات الحية ، والمتعضياتُ والكائنات ضمن الجماعات ، والجماعاتُ ضمن المنظومات الأوسع ، وهذه ضمن الأرض ، والأرضُ ، بدورها ، تتضمن في النظام الشمسي الذي يتضمن في المجرة الخ . وهكذا ، نشاهد مستويات التنظيم ضمن مستويات التنظيم ، بحيث يكون كل تنظيم أو منظومة كلاً مؤلفاً من أجزاء ، وجزءاً ضمن كلٍّ أعظم وأكبر . وهذا يعني وجود عوالم ضمن عوالم .

الكلّ والحقل المورفولوجي المنظِّم

في كل مستوى ، يكون الكلّ أكثر من مجموع أجزائه ، وكما يعتقد روبرت شلدراك ، عالمُ البيولوجيا ، يعتمد الكل على ما يدعوه حقلاً مورفولوجياً ، يعتبره حقلاً منظِّماً يشكل أساس أو قاعدةَ بنية المنظومة . وهذا يعني أن الرنين أو الرجع المورفولوجي يشيّد أو ينظّم الحقول المورفولوجية . وعلى هذا الأساس ، تمتلك هذه الحقول المورفولوجية ذاكرةً في داخلها ، الأمر الذي يجعلها حاملة للذّاكرة المتضمنة أو المتأصلة في الطبيعة .

المراتب المتسلسلة واحتمال وجود العقل والذكاء

نستنتج ، ممّا تقدم ، احتمالَ وجود مراتب تسلسلية ، أو تسلسلات بُنى هرمية لعقول ، أو كائنات عاقلة ، منظِّمة . وعلى سبيل المثال ، يشتمل مجموعاتُ المجرات على مجرّات ؛ وتشتمل المجرات على أنظمة شمسية ؛ وتشتمل الأنظمة الشمسية على الكواكب . وفي كل مستوى ، يوجد كلٌّ يتضمن في مستوى أعلى من الكلية . وهكذا ، تتوافر مستوياتٌ كثيرة من التنظيم ، يمكننا اعتبارها مستويات تتصل مع نوع من أنواع الذكاء أو العقل .

يمكننا أن نوضّح الأهمية التي نعزوها إلى التسلسل الرتبي بطريقة

أخرى، نعبّر عنها كما يلي: يتمثل جوهر أي منظور هولستي - كلّي في أن الكل، لدى كل مستوى للتنظيم، هو أكثر من مجموع الأجزاء، وأن الطبيعة مؤلفةٌ من سلسلة متصلة من المستويات المختلفة. نفضل أن ندعوها سلسلةً من المراتب يتداخل بعضها في بعض، وذلك لوجود مستويات ضمن مستويات. وعلى سبيل المثال، نجد ذرات داخل البلوّر نعتبره كلاًّ. وتكون كل ذرة ضمن البلّور كلاً مؤلفاً من جزيئات؛ وتشكل كل ذرة متعضيّةً بذاتها، لها نواتها والكتروناتها التي تدور في مدارٍ حولها. وبالمثل، تُعد كل نواة كلاً بذاته يشتمل على النيوترونات، والبروتونات والقوى التي توحّدها أو تجعلها متماسكة.

نستطيع أن نشاهد مستويات التنظيم في كل مكان. فأجسادنا، على سبيل المثال، تمثل كلاًّ يشتمل على أعضاء، وأنسجة، وخلايا وذرات. ونشكل نحن، بوصفنا متعضيات فردية، جزءاً من منظومات أو أنظمة أكبر، إننا نشكل جزءاً من مجتمعات تماثل، أو تشبه متعضية أو جسداً من مستوى أعلى. وهذه كلها، تتضمن في منظومات كلية توجد في الكوكب الذي ينتمي، بدوره، إلى النظام الشمسي الذي نشبهه أو نماثله بمتعضية تنتمي إلى مجرّة تتضمنّ في مجموعة من المجرات.

الكلّ أكثر من مجموع أجزائـه

عندما نتفهم الطبيعة على هذا النحو، نجد، في كلْ مستوى، كلاًّ هو أكثر من مجموع أجزائه، يشتمل على الأجزاء المضمومة فيه، والحق، هو أننا، بقدر ما نعرف، لا نستطيع أن نتصور وجود كوكب منفصل عن نظام شمسي. فلا بدّ وأن يكون هذا الكوكب جزءاً من كلّ أكبر، وبالمثل، لا نستطيع، بقدر ما نعرف، أن نتصور وجود شمسي منفصل عن المجرات. وهكذا، نألف هذا النموذج من التنظيم في كل معنى من معانيه: أولاً - جغرافياً - بالطريقة التي عينته الطبيعة. ثانياً - بالطريقة التي تنتظم بها اللغة - الفونيمات - وحدات الكلام - في مقاطع لفظية - وحدات أصغر؛ وتنتظم

الوحدات الأصغر في الكلمات، والكلمات في أشباه الجمل أو التعبيرات الموجزة، وهذه الأخيرة في عبارات. وتعد هذه التنظيمات سلاسل متصلة تتداخل بعضها مع بعض.

كمال الجزء في الكل

في هذا المنظور، ندرك أن الحيز الكلّي للكون يكمن في العلاقة المتداخلة للأشياء، بحيث أن كل جزء لا يكون تاماً بمعزل عن الكلّ، ولا يكون كاملاً إلاّ في الكل. وعلى هذا الأساس، نعاين الاتصال المتبادل والعلاقة المتداخلة في كل مكان في الكون. وبالفعل، نجد أن الشيء لا يكون مفيداً ما لم يكن جزءً في كلّ. هذا، لأن لطبيعة الكمال أو الامتلاء تكمن في المشاركة مع الأخرين، انطلاقاً من امتلاء أو كمال الشخص ذاته.

يمكننا أن نقول: يتمثل إبداع الطبيعة عبر سلسلة عملياتها المتعاقبة والمتصلة في خلق وإبداع أشكال جديدة، ونماذج جديدة تتميز بكلٍّ كامنٍ وملازم؛ تقتضي سلسلة العمليات المتعاقبة والمتصلة قفزاتٍ في مستويات جديدة من التأليف: فهي لا تُبدع أو لا تنشىء نصف مجرة، أو نصف شمس أو نصف فكرة، وبهذا الصدد، نرى العلاقة بين الكلّ والامتلاء والكمال.

البحوث والتجارب العلمية

في هذا المنظور، ندرس البحوث والتجارب التي قام بها واختبرها بعض العلماء الأفذاذ في نطاق الطبيعة والدماغ الانساني، أمثال برايبرام، وبوهم وآشلي.

في الأونة الأخيرة، ظهر كارل بريبرام، العالِمُ الاختصاصي بجراحة الأعصاب، على مسرح الاكتشاف العلمي. وقد اقترح بريبرام مثالاً أو أنموذجاً شاملاً يوحّد البحث الجاري في نطاق الدماغ مع الفيزياء النظرية، ويفسرُ هذا الأنموذجُ أو المثال، أو يعلّل الادراك الحسّي القياسي، ويُخرج، في آن واحد، التجارب الترانسندنتاليةَ، أي المتجاوزة، والساميةَ والخارقةَ

التي تتجاوز القياس العادي، من نطاق الظاهرات الخارقة للطبيعة، ويُلحقها بالطبيعة لكونها أحداثاً ترتبط بأجزاء الطبيعة.

جدير بالذكر، أن أقوال الحكماء السرآنيين التي تبدو متعارضة في ظاهرها، تمتلىء بالمعنى من جديد، وتصبح معقولة في ضوء هذا الاتجاه أو التوجيه الجديد الذي أحدثته «النظرية الهولوغرافية» التي أدّت إلى تبدّل جذري في المفاهيم. والغريب في الأمر، أن بريبرام لم يكن مهتماً أو منشغلاً في دراسة التبصّرات الرؤوية، ولم تحظَ بقدْر كاف من التقدير والايمان. وتمثل ما يسعى إليه في أن تكون البيانات والحقائق التي يولّدها في مخبره، في ستانفورد، مفهومةً أو معقولة، كان بريبرام يدرس، بدقة، العمليات الدماغيةَ في الثدييات العليا على نحو عام وفي الرّئيسيات على نحو خاص.

قضى بريبرام ردحاً من الزمن في جراحة الدماغ، وأشرف على تجاربه كارل آشلي الذي أنفق ثلاثين عاماً في البحث الجدّي الرصين، والتعمق في دراسة الأثر المخلّف في الدماغ - موقع وجوهر مادة الذاكرة، كان آشلي يدرّب حيوانات اختارها لتكون موضع تجربته، ويخرّب أقساماً من الدماغ ينتقيها بنفسه. وكان آشلي يفترض أنه قادر، في نقطة ما من بحثه، أن يعرف المكان الذي يمثل موضع التعلّم في الدماغ، وقد دلّت التجربة أن إزالة أقسام من الدماغ جعلت القدرة على تأدية ما تعلّمته تلك الحيوانات تسوء إلى حدّ ما. لكنه، بعد وقت قصير من تدمير الأقسام الدماغية المختارة تدميراً تاماً، اكتشف أن اجتثاث أو إبادة ما تعلّمته تلك الحيوانات أمر مستحيل.

في مرحلة من مراحل بحثه، قال آشلي وهو يبتسم: دلّت دراستي على أن التعلّم ليس بالأمر المستحيل، ولما كان بريبرام يشارك في تدوين البحث الهام الذي قام به آشلي، فقد رأى نفسه مستغرقاً في الاستقصاء عن سرّ الأثر المخلّف في الدماغ، الأثر المجهول والمفقود، وتساءل بريبرام، كيف يمكن للذاكرة ألاّ تُختزن في أي جزء من أجزاء الدماغ، وتُوزَّع في كل مكان فيه.

عندما التحق بريبرام، في وقت لاحق، بالمركز الذي تُجرى فيه التجارب المنوطة بدراسة العلوم السلوكية في تسانفورد، اعتراه قلق عميق ناتجٌ عن اللغز أو السرّ الذي جذبه إلى دراسة الدماغ والبحث في حقيقة الذاكرة. وتساءل من جديد: كيف نتذكّر؟

استطاع بريبرام أن يجد جواباً لسؤاله في أواسط الستينات، عندما كان يقرأ مقالة في المجلة العلمية الأمريكية تصف التركيب الأول أو البنية الأولية للهولوغرام - هو «صورة» ثلاثية البعد للتصوير الضوئي بدون عدسات.

يعد الهولوغرام واحداً من أعظم الاكتشافات أو الاختراعات التي عرفتها الفيزياءُ الحديثة. ففي هذا الهولوغرام، نستطيع رؤية الصور، الشبيهة بالطيف، من زوايا عديدة، بحيث تكون معلّقة في الحيّز. وإذا ما تساءلنا: ماذا يحدث لو تعرّض الهولوغرام للكسر؟ أجبنا: يعيد كل جزء أو قطعة من القطع بناء الصورة الكاملة.

هكذا، رأى بريبرام أنموذجاً أو مثالاً رائعاً للطريقة التي يحتفظ بها الدماغ بالذاكرة. فإذا كانت الذاكرة موزعة أكثر منها مركزة، فمن المتحمل أن تكون هولوغرافية، أي كليّة، وعلى هذا الأساس، يحتمل أن يتحقق عملُ الدماغ عن طريق التفاعلات الداخلية، بحيث أنه يترجم أو يفسّر الترددات الكهربائية - البيولوجية ليركّزها في كل مكان في الدماغ.

في عام ١٩٦٦، نشر بريبرام بحثه الأول، واقترح فيه وجود علاقة بين مركز الذاكرة وكليّة الدماغ، وخلال السنوات التالية، تجلّت لبريبرام ولباحثين أخرين، حقيقةٌ هي أن الدماغ يمتلك ستراتيجيات حسابيةً دقيقةً تُظهر براعة في التخطيط، ورؤيةً في التفكير إزاء المعرفة والاحساس. ويبدو أن الدماغ، وهو في صدد الرؤية، والسمع، والشمّ، والذوق واللمس، يقوم بحسابات معقدة وأنواع من التفكير المترويّ في نطاق الترددات البيانات، والحقائق أو المعطيات التي تصل إليه. وبالفعل، ليست الصلابة، أو الحمرة أو الرائحة مثلاً إلاّ ترددات يواجهها الدماغ، وهكذا، يخلص إلى

النتيجة التالية: لا ترتبط هذه العمليات الوظيفية الرياضية ارتباطاً وثيقاً بالآراء العادية التي نكوّنها عن العالم الواقعي كما ندركها إدراكاً حسيّاً.

كتب بول بيتش، الخبير بتشريح الأعصاب، ما يلي: «يحتمل أن تكون مبادىء الهولوغرام قادرة على تفسير خصائص الدماغ المحيّرة». والحق، أن الهولوغرام القادر على الانتشار لا يقدّم لنا حكماً صائباً أكثر ممّا يقدمه الدماغ. هذا، لأن دستوره، أي مجموعة قواعده، مدوّنة في كل نقطة من نقاط الوسط والبيئة. لذا، يمكننا أن نقول «إن العقل المختزن ليس شيئاً بواقعه. إنه علاقات مجرّدة. وفي لغة النّسب، والزوايا، والجذور التربصية، يُعد العقل يقيناً رياضياً ثابتاً. ولا يدهشنا أن نعلم بأننا نعجز عن سبر غوره».

اقترح بريبرام احتمال القيام بتأدية الرياضيات المعقدة عن طريق الموجات البطيئة التي تتحرك على طول شبكة من ألياف على الخلايا العصبية. فقد يحل الدماغ شيفرة أشكال أو رسوم ذاكراته المختزنة بالطريقة ذاتها التي يحل بها الهولوغرام المسقط شيفرته، أو يوضح صُورته الأصلية. ولما كان الأنموذج الماثل على صفحة هولوغرافية لا يمتلك بعداً مكانياً وزمانياً فإن آلاف المعلومات الصغيرة تختُزَن في مكان صغير جداً، تماماً كما تُختزن القطع في الدماغ.

الكيان الكامن في الدماغ

في عام ١٩٧٠، و ١٩٧١، واجه بريبرام قضية نهائية ملأت قلبه بالضيق والكرب، فقد أراد أن يتوصّل إلى نتيجة تحسم القضية التي أزعجته، فتساءل: إن كنّا نعرف الدماغ عن طريق تركيب أو تأليف الهولوغرامات - عن طريق تحويل الترددات القادمة من عالم الخارج على نحو رياضي - فلا بدّ من وجود كيان واعٍ في الدماغ يفسّر أو يترجم الهولوغرامات.

أدرك بريبرام أن التساؤل الذي خطر له قضية قديمة جداً ومزعجة. فالفلاسفة، منذ أيام الاغريق، فكروا في الطبيعة وتأملوا «الطيف الكائن في

الآلة»، وفي «الإنسان الصغير داخل الإنسان الصغير». ولقد دعته هذه المعرفة إلى التساؤل من جديد: أين هي الأنا أو الكيان الذي يستعمل الدماغ؟ وأضاف إلى تساؤله هذا تساؤلاً آخر: من يؤدي عملية المعرفة الواقعية؟

أدرك بريبرام أنّ الإجابة يُحتمل أن توجد في العبارة التي تفوّه بها الحكيم فرنسيس الأسيزي: «إن ما نبحث عنه هو ما ينظر إلينا».

استهلم بريبرام الإجابة الصحيحة أثناء خطبة كان يلقيها في ندوة علمية. حدّث نفسه بما يلي: يُحتمل أن أجد الجواب في نطاق علم نفس الغشتالت. أليس هذا العالم نظريةً ترسِّخُ الاعتقاد بأن ما ندركه بحواسنا في عالم الخارج مماثلٌ ومطابق - متماثل في الشكل - مع العمليات الوظيفية الدماغية؟

العالم هولوغرام

في تلك اللحظة، قال بريبرام دون أن يفكّر «يُحتمل أن يكون العالم هولوغراماً».

توقف بريبرام كمن أذهلته المعجزة، وتأمل مضامين ما قاله. وتساءل في سرّه: هل أن جمهور الحضور هولوغراماتٌ - تمثيلاتٌ أو صورٌ لترددات، يترجمها عقلي كما يترجمها كل عقل آخر؟ فإن كانت طبيعة الحقيقة هولوغرافية - كلية، وإن كان الدماغ يقوم بوظيفته على نحو هولوغرافي - كلّي، فمن المؤكد أن يكون العالم، كما تحدث علماء الشرق، مايا، أي قدرةً سرية لا تكشف عن طبيعتها. أمّا واقعيته فلسيت إلاّ وهماً.

قضى بريبرام أسبوعاً مع ابنه، وهو فيزيائي، يناقشه أراءَه ويسعى باحثاً عن إجابات ممكنة في الفيزياء. وذكر له ابنه أن الفيزيائي دافيد بوهم، وهو عالم متأثر بإينشتاين وكريشنا مورتي، يتجه بتفكيره إلى هذه القضايا المحيّرة والمذهلة. وبعد انقضاء بضعة أيام، قرأ بريبرام فصولاً من كتابات بوهم التي تحث على البحث عنْ نظام جديد في الفيزياء؛ ودُهش بريبرام عندما أدرك أن بوهم كان يصف، في كتاباته، كوناً هولوغرافيا - كلياً.

النظام المنطوي والنظام المنبسط

كتب بوهم في مقالاته ما يلي: كلّ ما يبدو لنا في العالم مستقراً، ملموساً وسموعاً لا يخرج عن كونه مجرد وهم، وحقيقة العالم هي أنه ديناميكي، لانهائيٌّ في أشكاله وألوانه وليس هو، في حقيقته «هناك». فما نراه على نحو قياسي ونظامي هو نظام الأشياء المُنبسط، المنفتحُ والقابل للتفسير والتوضيح. وإلى جانب النظام، يوجد نظام آخر تحتيٌّ وضمنيٌّ، منطوٍ ومغلق. ويُضمر هذا النظام المنطوي-الضمني واقعنا ويخفيه في آن واحد، تماماً كما يُضمرآل DNA الموجودُ في نواة الخلية الكامنة ويوجّه طبيعة انفتاحها وكشفها.

يخلص بوهم إلى القول بأن كل مادة وحركة ظاهرتين هما مجردُ وهم. إنهما تنبثقان من نظام آخر أوّلي للكون. ويطلق بوهم على هذه الظاهرة مصطلح «الحركة الكليّة الشاملة».

يضيف بوهم إلى هذه الخلاصة ما يلي: منذ أيام غاليليو، ونحن ننظر إلى الطبيعة عبر العدسات. وإن سلوكنا إزاء تموضع الشيء، أو التشيؤ، كما هو الحال في مجهر الكتروني، يبدّل أو يعدّل ما نأمل أن نراه ونحن نريد أن نكتشف أطرافه وحدوده، ونجعله يهدأ لوقت قصير، لكن طبيعته الحقة تكمن في نظام آخر للحقيقة، هو بُعدٌ آخر، لا يوجد فيه أشياء، ويبدو الأمر على النحو التالي: نُخضع «الملاحظة» لمراقبتنا تماماً كما نُخضع صورة للتحليل، وعلى غير ذلك، تُعد الصور الضبابية الهولوغرافية-الكلية تمثيلاً أدق لأنها الحقيقة الجوهرية.

خطر لبريبرام احتمالٌ فكري هو أن الدماغ يعدّل الحقيقة بطريقة شبيهة بالعدسة مستعيناً باستراتجياته الرياضية، وتحوّل هذه الاستراتيجيات الرياضية الكامنَ أو الموجودَ بالقوة الضبابيّ إلى صوت، ولون، ولمس، ورائحة وطعم.

يقول بريبرام: قد لا تكون الحقيقة ما نراه بعيوننا، فلو لم تتوافر لنا تلك العدسة-الرياضيات التي يؤديها دماغنا-لكان من المحتمل أن نتعرّف

على عالم منظم وفق نظام التردّد حيث لا مكان ولا زمان ـ لا شيء سوى الحادثة. فهل نفصل الحقيقة عن ذلك النطاق؟

اقترح بريبرام احتمال أن تزودنا التجربة المتجاوزة والمتسامية ـ هي سرّانية التأمل ـ بقدرة عرضية مباشرة للوصول أو للدّخول إلى ذلك النطاق. وبالتأكيد، تبدو لنا التقارير الشخصيةُ المستقاةُ من حالة كهذه شبيهةً بأوصاف الحقيقة الكوانتية: توافق ألزم الفيزيائيين على التفكير أو التأمل على نحو مشابه. وإنّ تجنّب أو تجاهل نمطنا التصوري، المقلّص والقياسي قد يؤدي بنا إلى التناغم مع ينبوع الحقيقة أو منشئها.

أنماط التداخل العصبية في الدماغ

يرى بريبرام احتمال أن تكون أنماط التداخل العصبية في الدماغ وعملياتُها الوظيفية الرياضية متطابقة مع الوضع الأولي أو البدئي للكون. ويقصد بقوله هذا أن تكون عملياتنا العضوية الدماغية، بالفعل، مؤلفةً أو مركبة من ذات الجوهر المادي الذي تشكلً منه المبدأ المنظِّم، وهذا ما دفع الفيزيائيين والفلكيين، أحياناً، إلى التعليق قائلين: إن الطبيعة الحقيقية للكون كله طبيعةٌ منظمة ومنهجية، ولقد اعترف اينشتاين بذهوله عندما أعلن روعه السرّي في مواجهة هذا التناسق والانسجام، وتحدث الفلكي جمس جينز بما يلي: «إن الكون أشبه بفكرة عظيمة تنأى عن أن تكون آلة كبرى. وكتب الفلكي آرثر إدينغتون ما يلي: «إن جوهر مادة الكون هو جوهر مادة عقلية». ووصف عالم السبرنتيك، دافيد فوستر «كوناً ذكياً» تتولّد واقعيته وصلابته بواسطة حقائق كونية من مصدر منظمٌ، لا سبيل إلى معرفته.

كيف تنشيء أدمغتنا الحقيقة؟

تقول النظرية الهولوغرافية ـ الكلية الفوقية إن أدمغتنا تنشيء الحقيقة «الواقعية الصلبة» على نحو رياضي، نتيجة لتفسير أو تأويل الترددّات القادمة من بُعد أو مستوى يتجاوز الزمان والمكان. وهكذا، يكون الدماغ هولوغرافاً ـ كلاً يؤول كوناً هولوغرافياً ـ كلياً.

يمكننا أن نقول: نحن كائنات نشارك في الحقيقة، نراقبها، ونؤثر في ما نراقبه أو نلاحظه.

حقيقة الظاهرات النفسية والعقلية

في هذا النظام الهولوغرافي، تُعد الظاهرات النفسية والعقلية نماذج ثانويةً للنّسيج المتزامن الذي نجده في كلّ مكان، وهذا يعني أن الأدمغة الفردية مجرّد كسر صغيرة في الهولوغرام-الكل الأعظم، وتتّصف أدمغتنا بقدرة الحصول على كلّ المعلومات في المنظومة السبرنتية الكلّية في ظروف معينة، فالترتيب أو التنظيم التزامني-وهو نسيج التوافق الذي يتّصف بغاية أسمى أو ارتباط محكم-يلائم أيضاً النظام الهولوغرافي-الكلي. وتستمد هذه التطابقات المعنى والغاية ذاتها من طبيعة النسيج المنظمً، الهادف والمخطط على نحو نموذجي يُحتذى به. ويُحتمل أن تكون النفسانية الديناميكية النشطة، أي ما يُعرف بتأثير العقل في المادة، حصيلةً لطبيعة التفاعل على المستوى الأولي البدئي، ويحل النموذج الهولوغرافي-الكلّي.

وتستمد هذه التطابقات المعنى والغاية ذاتها من طبيعة النسيج المنظمً، الهادف والمخطط على نحو نموذجي يُحتذى به. ويُحتمل أن تكون النفسانية الديناميكية النشطة، أي ما يُعرَف بتأثير العقل في المادة، حصيلةً لطبيعة التفاعل على المستوى الأولي البدئي، ويحل النموذج الهولوغرافي-الكلّي لغز حقيقة النفس الذي طال أمدَ غُموضه وتركَّز في استخدام وتطوير جهاز يقتفي أثر انتقال الطاقة الظاهرة في التخاطر، والشفاء والوضوح البصري، أي الاستجلاء، فلو كانت هذه الأحداث تقع في بُعد أو مستوى يتجاوز الزمان والمكان، لما كنا بحاجة للطّاقة من أجل الانتقال من مكان إلى مكان آخر. وكما قال أحد الحكماء الباحثين: «هناك» غير موجود.

تشير الدلائل إلى أن الفاعلين الذين ركزّوا اهتمامهم على ظاهرات العقل البشري تنبؤوا، خلال فترة زمنية معينة، بتحقيق نظرية ستخترق حصن اللغز، نظريةٍ تجذب الرياضيات لتوطيد ما هو خارق في الطبيعة وتضمينه في الطبيعة.

النموذج الهولوغرافي ـ الكلّي وقدرته التفسيرية

يعد النموذج الهولوغرافي ـ الكلّي نظرية مؤلفة من أجزاء متنامة تحتضن حياة العلم والروح، وقد يكون هذا الانموذج المثال الظاهريّ التناقض، اللاّ محدودَ في تخومه، الذي كان علمنا ينشده غاية له، وتقدم قدرته التفسيرية في إخصاب وتوسيع العديد من فروع العلم والمعرفة، فيهب المعنى لظاهرات قديمة، ويثير أسئلة جديدة ملحّة، ويعد ما هو كامن وضمني في النظرية الافتراضَ أن حالات الوعي المتمسكة بانسجام تتناغم على نحو تقريبي على المستوى البدئي للحقيقة، الذي هو النظام والانسجام، والحق هو أن تناغماً كهذا يعوّقه الغضب والقلق، وتسهّله المحبة، وفي هذا النموذج الهولوغرافي ـ الكلّي، توجد معانٍ متضمنةٌ في نطاق العلم، والفن، والفلسفة، والشقاء، والشقاء الذاتي والدّين، وهكذا، نسأل: ما المشكلة التي تجعلنا ممزّقين ومشتتين؟ وما الكيان الواحد الذي يجعلنا كلاًّ متناسقاً؟

نضيف إلى هذين السؤالين سؤالاً ثالثاً: هل أن هذه الأوصافَ التي تحمل معنى الدفْق أو السّيلان الدائم والتعاون مع الكون في عملية إبداعية، وفي أداءات رياضية خارقة وفي حياتنا اليومية أحياناً ـ تدل على اتحادنا مع الينبوع أو المصدر الذي ينبثق منه كل ما هو كائن؟

إذ يختبر الأعداد الفقيرة من الناس العلوم التطبيقية لعلم النفس، يتساءلون إن كانوا، بهذا الاختبار، يخلقون مجتمعاً أكثر ترابطاً يُرجع أصداء الناس بعضهم إلى بعض، ويلقمُ النظام إلى الهولوغرام ـ الكلّي الاجتماعي الكبير مثلَ حبيبات البلّور. . قد يكون ما تم ذكره سلسلة من العمليات المتعاقبة للتطور الجماعي.

يساعدنا المثال الهولوغرافي ـ الكلّي على شرح القدرة الفردية القائمة في الصورة ـ لماذا تتأثر الأحداث بما نتصور أو نتخيل؟ فالصورة المحمولة في حالة تجاوزية ومتسامية قد تتحولّ إلى صورة واقعية وحقيقية.

تحدث كيث فلويْدْ، وهو عالم نفس، عن الامكانية الهولوغرافية - الكلية بما يلي: «على غير ما نعلم، قد لا يكون الدماغ مصدر الوعي، وقد يُبدع الوعي ظاهرة الدماغ، فالمادة، والزمان والمكان وكل شيء آخر أمور تفسَّر بأنها الكون المادي».

يمكننا أن نقول: يُحتمل أن تعلّل الحدوسُ القديمة من طبيعة الحقيقة القدرةَ على بلوغ نطاق يتجاوز الزمان والمكان، ويلمّح بريبرام إلى أن لايبنتز، وهو فيلسوف ورياضي عاش في القرن السابع عشر، سلّم بوجود كون من المونادات - هي وحدات تجسّد معلومات الكل وحقائقه، فقد اكتشف لايبنتز حساب التفاضل والتكامل الذي جعل اكتشاف الهولوغرام - الكل أمراً ممكناً، وأكّد، بعد إيراد الدليل، أن سلوك الضوء المنتظم على نحو متقن - وهو أمر حاسم بالنسبة للهولوغرافي - الكلّي - برهن على وجود نظام للحقيقة، هو أنموذجٌ يُحتذى به، ويشكل أساساً وقاعدةً لكل ما هو كائن.

وصف الحكماء السرّانيون القدامى بدقة وظيفة الغدة الصنوبرية قبل أي إنجاز علمي حديث، وتساءل بريبرام، وهو ينعم النظر في هذه الحقيقة: كيف نشأت أفكار من هذا النوع في عصور لم تتوافر فيها وسائل فهمها؟ أجاب بريبرام عن تساؤله هذا بما يلي: لعلّ أن الوضع الهولوغرافي - الكلي، أي حقلَ التردد، لم يختلف عمّا كان عليه قبل أربعة آلاف عام، ولن يختلف عمّا سيكون عليه في المستقبل».

لم يتورع برغسون عن التصريح بأن الحقيقة الجوهرية الأولية هي نسيج علاقات يشكل أساساً لكل شيء، وأن الدماغ يستر الحقيقة العظمى. ووصف هوايتهد الطبيعة بأنها سلسلة مترابطة، عظيمة ومتّسقة من الحدوث التي تقع وراء الادراك الحسّي، ويحتمل أن يكون بإمكاننا أن نتخيّل المادة والعقل منفصلين عن بعضهما، في حين أن الواقع يشير إلى أنهما متداخلان ومتواشجان.

ويؤكد برغسون، مع إيراد الدليل، أن الفنّانين، مثلُهم مثلُ الحكماء السرانيين، يتميزون بقدرتهم على الدفْق الحيوي الذي هو الدافع المبدع الذي يشكل أساس التطور. وتمتلىء قصائد ت. س. إليوت بالصور الهولوغرافية ـ الكلية إذ يقول: «النقطة الثابتة للعالم الدَّائر، ليست هي جسماً لا ولا جسماً، ليست هي توقفاً لا ولا حركة، ليست النقطة التي يجتمع فيها الماضي والحاضرُ ثباتاً. ولولا وجود هذه النقطة الهادئة لما كان رقص، ولكان الرقص وحده».

قال الحكيم الألماني مايستر إكهارت: «الحقيقة السامية تصير ولا تصير». وقال الصوفي جلال الدين الرومي: «تُدرك عقول الناس العلل الثانوية، ويُدرك الحكماء وحدهم عمل العلة الأولى».

وصرّح إمرسن بأننا نعاني، عن طريق التوسّط وليس عن طريق المباشرة، من أننا عدساتٌ ملّونة ومشوهة، ولعلّ «عدساتنا الفاعلة» تمتلك قدرة إبداعية، وذلك لأن الموضوعات التي تقع خارجنا في الكون لا تتصف بوجود حقيقي، فقد يكون اللّعب الذي يؤديه التاريخ، والملعبُ الذي يؤدي لعبته عليه اشعاعين ينطلقان من ذواتنا». وقد وصف أحد الحكماء الحقيقة بأنها نسيج حيّ تحتوي كل نقطة رياضية فيه كمونات الكل، وقدراته الكامنة.

ورسخ في ذهن تياره شاردان أن بمقدور الوعي الانساني أن يعود إلى «النقطة التي تختفي فيها جذور المادة عن الأنظار». ووصف كارلوس كاستنيدا في كتاب «دون جوان» بُعدين يعبّران عن ذاتيهما ببعدين هولوغرافيين ـ كلّيين، أحدهما أولي وثانيهما ثانوي، هما: الخلاء المقتدر الذي يتجاوز الوصف ويشتمل على كل شيء، وانعكاس هذا الخلاء المجهول، اللاّموصوف والممتلىء بالنظام.

ووصف آرثر كوستلر حقيقة العالم بأنها تشمل ظاهرات تعطى على المستويين الحسي والفكري. ومع ذلك تحتاج هذه الظاهرات هذين المستويين

بين الفينة والفينة، وتكون شبيهة بالشهب الروحية التي تخترق الفضاء المعقود أو المقنطر، الأولي والأصلي».

وتقدم لنا سوترا هندوسيةٌ قديمة وصفاً رائعاً لحقيقة هولوغرافية - كلية. تقول السوترا: «في عالم إندرا، توجد شبكة من اللآلىء، منظمة تنظيماً بحيث أنك لو نظرت إلى إحداها لو جدت اللآليء الأخرى منعكسة «فيها». وبالطريقة ذاتها، لا يمثل كل شيء أو كل موضوع في العالم ذاتهَ فحسب، بل ويشتمل على كل موضوع آخر، بحيث يكون، في الواقع، في كل موضوع آخر.

الدماغ والكومبيوتر والـESP

قال بريبرام في خطبة ألقاها: «الدماغ الذي نشأت على معرفته هو نسخة للكومبيوتر». وأضاف قائلاً: «أما الدماغ الذي أعرفه الآن فإنه يمنحني القدرة على القيام بتجارب تبلّغ لنا من أنظمة أو عوالم روحية».

وتحدث بريبرام عن التجربة السرآنية فقال: ليست هذه التجربة أكثر غرابة من ظاهرات عديدة في الطبيعة، وعلم أن حصول الإنسان على إدراك حسي فوقي، نامٍ ومتطور ESP، أو على ظاهرات نفسية خارقة، أو ظاهرات نووية في الفيزياء، يعني، ببساطة، أننا نجرِّد بُعداً آخر في ذلك الحين. وبطريقتنا العادية والقياسية، نعجز عن فهم هذا الأمر.

يُقر بريبرام بأن استيعاب هذا المثال ليس بالأمر السهل. هذا، لأنه يحولّ على نحو جذري مناهجَ اعتقادنا السابق، وفهمنا البديهي للأشياء، والمكان والزمان، ويعتقد جازماً أن جيلاً سينشأ على نحو يعتاد فيه على التفكير الهولوغرافي - الكلّي. ويقترح بريبرام، وهو يبذل جهده ليمهّد الطريق، أن يتعلم هذا الجيل الناشيء أولاً قضية التناقض الظاهري في المدارس، قبل أن يتعلموا نتائج البحث العلمي المشحونةَ بالتناقض.

يعتقد بريبرام أنه يجب على العلماء المنتجين أن يهيؤوا الناس للدّفاع عن الرّوح بوصفها مجموعةَ قضايا وحقائقَ مُسلَّم بها. وبهذا الصدد،

يخاطبهم قائلاً: «يتمثل التصور الأصيل للعلم في مواصلة السعي ضمن نطاق الفهم»، ويعلن بريبرام أفول نجم التكنوقراطيين ذوي الرؤوس الصلبة والقلوب الباردة، وذلك لأن أبحاثهم أصبحت عديمة الفائدة.

ويعترف بريبرام، أحياناً، على نحو لافت للنظر، فيقول: «آمل أن نتأكد من أنني لا أفقه شيئاً من قولي هذا». وبالفعل، يثير هذا الاعتراف شعوراً بالعزاء والاطمئنان لدى أكثر جماهير المستمعين علماً وثقافة.

وهكذا، دفع التأليف الوثيق بين أفكار بريبرام وأفكار بوهم علماء الإجتماع والفلاسفة إلى حد الإثارة، وقد أدت هذه الإثارة إلى إقامة ندوات نُشرت على إدراتها مجموعاتٌ متقاربة المناهج، ومتداخلة فروع العلم. ولم يتوان بريبرام عن مناقشة تصوراته مع خمسة من العلماء، حاملي جائزة نوبل، في مشغل عقد فيه المجتمعون مؤتمرهم.

هنالك رسالة تنطوي عليها الثورات العلمية التي تتسارع على أمل اللقاء في الفيزياء، وفي عمق النفس، وفي تفاعل العقل والجسد، وفي قوة التطور الدافقة، وفي الطريقتين اللذين يسلكهما الدماغ ابتغاء للمعرفة، وفي قدرته الكامنة والفاعلة من أجل تحقيق وعي تجاوزي ومتسام.

الخلاصة

كلما تعمقت معرفتنا بطبيعة الحقيقة، رأينا، بوضوح، المعالم اللاّطبيعية لمحيطنا، وبيئتنا وحياتنا، وليست مقاومتنا لميلنا الطبيعي إلاّ نتاجاً لجهلنا وغطرستنا. وإن تصورنا المتصل بفهم قدرة العقل على تحويل الألم واختلال التوازن، جعلنا نعمل لتثبيطه أو إخماده بالمسكّنات، ونصرفُ انتباهه عن كل ما وصل إلى أيدينا، ولأننا لم نفهم أن الكليات أكثر من مجموع الأجزاء، فقد حشدنا معلوماتنا في جزر تتشكل من أرخبيل مؤلف من مجموعة بيانات، ومعلومات ومعطيات غير متصلة. لذا، وقفت مؤسساتنا من بعضها موقفاً انعزالياً.

يمكننا أن نقول: أثرت المؤسساتُ المنافسة على العمل، والمدرسة

والعلاقات العامة لأنها رفضت أن تتحقق من أن نوعنا البشري يستند إلى مبدأ التعاونَ في مجال تطوره، ولأننا أغفلنا قدرة الجسد على إعادة تنظيم عملياته الوظيفية الداخلية، غرقنا في لجج الدواء والتطبيب، وحصدنا نتائج جانبيةً غريبة وشاذة، ولأننا أسأنا فهم مؤسساتنا، وجهلنا أنها أنظمة عضوية عظمى في كيان واحد، عالجناها بطرق أدت إلى «مداواة ومعالجات» أسوأ من الاعتلالات الجسدية أو الأمراض المزمنة.

وإذا ترتّب على المجتمع البشري أن يتطور ـ وبالفعل، إن كان عليه أن يبقى على قيد الحياة ـ فلكي يتوجب عليه، عاجلاً أم أجلاً، أن يوفق بين حيواتنا وبين معرفتنا الجديدة. فقد قامت ثقافاتنا ـ العلوم الإنسانية، الجمالية التي تعتمد الاحساس، والعلم البارد الذي يعتمد التحليل ـ بوظيفتها على نحو مستقل لفترة زمنية طويلة، تماماً كما يحدث عندما يقع الفصل بين نصف الكرة اليمنى ونصفِ الكرة اليسرى لدماغ شُقَّ إلى قسمين، والحق يقال، إننا ضحايا وعينا الجماعي المنقسم.

أخيراً، نورد ما كتبه الروائي لورانس دوريل في كتاب «جوستين»: «في مكان ما من قلب التجربة، يتأصل نظامٌ وترابطٌ يثيران دهشتنا عندما تبلغ يقظتنا، ومحبتنا وتحملنا درجة كافية. فهل تُشرق شمس ذلك الزمان»؟

العلم وحده قادر على إجابة الفن.

المراجع العربية

١ ـ المبدأ الكلّي — ندره اليازجي

المراجع الأجنبية

1 - Languages of the Brain — Karl Pribram
2 - The Brain Revolution — Marilyn Ferguson

الجذور التاريخية للصهيونية

عبد الغفار نصر

كثير من الباحثين عرفوا الصهيونية من خلال مؤتمر «بازل» أو «بال» سنة ١٨٩٧ وأفكار الدولة اليهودية التي وضعها داعية «بازل» «تيودور هرتزل»، فكتبوا تحليلاتهم ودراساتهم تصوّر جرائم الصهيونية في القرن العشرين دون أن يعيروا

(*) عبد الغفار نصر: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والتراثية.

«التوراة» كتاب بني اسرائيل المقدس وماجاء فيه من تحريض على القتل وأسلوب الغدر والخيانة والتجسس، أو لم يعقدوا أية مقارنة تحليلية نقدية بين أفعال أنبياء اسرائيل وقادة اسرائيل في هذا الزمن، ومع أنني لن أعود إلى تلك الدراسات الكثيرة التي انطلقت من هذا المؤتمر، ناهيك عن ندوة عُقدت في الذكرى الخامسة والسبعين لمؤتمر بازل، فقد أوردت مجلة شؤون فلسطينية وقائع هذه الندوة سنة ١٩٧٢، ونحن نميل إلى أهمية دراسة العلاقة الجدلية بين التوراة كتاب «موسى» وأناجيل «عيسى المسيح» وقد ربط المسيحيون الغربيون واليهود الصهاينة الكتابين معاً في كتاب واحد هو الكتاب المقدس، الذي رسّخ في الأذهان منذ زمن بعيد معنى العودة إلى فلسطين أو إلى أرض الميعاد وهذا حق ديني وإرادة الهية كما تدعي الصهيونية منذ القديم، واصبح من غير الممكن نفي الكتاب المقدس فالانجيل جزء متمم له، لكن ماجاء به السيد المسيح يقف مع اليهودية على مفترق الطرق وعلى طرفي نقيض.

لقد اتهم السيد المسيح اليهود بني اسرائيل وتبرأ منهم ومن أعمالهم وكان يخاطبهم: «أنتم الذين تبررون أنفسكم قدام الناس ولكن الله يعرف قلوبكم. لوقا١٦ : ١٥» وكان كهنة بني اسرائيل يراقبون يسوع المسيح علّه يخطئ أو يقول قولاً كريهاً فيسلّموه إلى الوالي وكان كلما ذهب إلى الهيكل ليعلّم الناس، أو دخل مجامعهم[١] ليلقي نصائحه وتعاليمه ثم يقدم المعجزات التي تؤكد رسالته في أنه ابن الله، كان الكهنة والكتبة يقولون له: «قل لنا بأي سلطان تفعل هذا أو من هو الذي أعطاك هذا السلطان. لوقا٢٠ : ٢» والسيد المسيح أدرك منذ أيامه الأولى أن شيوخ وكهنة بني اسرائيل يريدون به وبتلامذته شراً، فكان يخاطبهم: «ويل لكم أيها الكتبة

١ - مجامعهم: أماكن عبادة بني اسرائيل

والفريسيون المراؤون مثل القبور المختفية والذي يمشون عليها لايعلمون. لوقا ١١ : ٤٤»، «ويل لكم أيها الكتبة والفريسيون المراؤون لأنكم تأكلون بيوت الأرامل ولعلة تطيلون صلواتكم. متى ٢٣ : ١٤»، وإذا كنّا لانطيل الآن في دعوة السيد المسيح وبشارته فهي لاتتفق مع ماجاء في التوراة، فدعوة المحبة والسلام والدعوة إلى الخير كانت لجميع بني البشر: «لكني أقول لكم أيها السامعون أحبوا أعداءكم. احسنوا إلى مبغضيكم. لوقا ٦ : ٢٧» في حين نرى دعوات الابادة والغدر بالشعوب في صلب توراتهم: «ولم يُبق بها شارداً» التي تكررت في سفر «يشوع» الاصحاح العاشر عدة مرات، وقبل أن ينهي كاتب التوراة هذا الاصحاح يقول: «وأخذ يسوع جميع أولئك الملوك وارضهم دفعة واحدة لأن الرب إله اسرائيل حارب عن اسرائيل. يشوع ١٠ : ٤٣» وفي سفر القضاة نقرأ: «وجاؤوا إلى لايش إلى شعب مستريح مطمئن وضربوهم بحد السيف واحرقوا المدينة بالنار. قضاة ١٨ : ٢٧» وفي سفر القضاة كما في غيره من أسفار العهد القديم حروب بني اسرائيل بقيادة أنبيائهم أو بقيادة وأوامر الههم «يهوه» الذي هاجم «أورشليم» و«نهب الهيكل» أو كيف كانوا يرسلون الجواسيس من أجل حرب المباغتة والغدر كما هي صورة القرن العشرين في مذابح دير ياسين وقبية إلى مجزرة قانا أو الاغتيالات القذرة التي تعرض لها قادة الثورة الفلسطينية أو التحايل والكذب والخداع في مباحثات السلام منذ مدريد حتى اليوم. هذه الصورة البشعة المرذولة هي نفسها في التوراة منذ التكوين وكل الأسفار الأخرى. وإن كنا هنا غير متهيئين لدراسة هذا الكتاب الذي سماه بنو اسرائيل كتاباً مقدساً، إنما السؤال المهم كيف قبلت المسيحية أن تجعل من كتاب يسوع المسيح كتاب المحبة والسلام جزء من كتاب الغدر والخيانة والزنى. مَن من الرسل فعل فعلة لوط: هلّم نسقي أبانا خمراً ونضجع معه فنحيي من أبينا نسلاً. تكوين١٩ : ٣٢». أو أننا نتجادل في أخلاقية سليمان بن داوود

وماقتناه من نساء؟ أم نتجادل في أخلاقية تلامذة السيد المسيح؟ سوف يكون لمثل هذه المحاجة في المقارنة بحث آخر مستفيض، لكن الآن لابدّ من سؤال: إلى متى سوف يبقى المسيحيون الأوربيون تحت سيطرة التوراة؟ وهي صحيح ماجاءت به الثورة اللوثرية تحقيقاً لاصلاح الكنيسة؟.

لم تكن الدراسات والبحوث قبل ثلاثة أو أربعة عقود تدرك حقيقة الاصلاح الديني اللوثري، أو ماعُرف بالنهضة الدينية في أوربا التي قادها «مارتن لوثر» باسم «البروتستانت» أو الاحتجاج. فقد كان التركيز في التحليل والنقد يتناول أخطاء الكنيسة الكاثوليكية، ودرج الباحثون على اطلاق احتجاج مارتن لوثر «١٤٨٣-١٥٤٦» على صكوك الغفران الذي أصدره البابا جوليان الثاني / ١٥٠٦/ هو بسبب الحاجة إلى المال لأعمال البناء والترميم الكنسي، ولم تكن فقط أسباب قيام المذهب البروتستانتي في المسيحية الغربية كما فسرها الباحثون على أنها عبادة فكرية ترجع الطقوس والأعمال الدينية إلى رموز، وتتعلق النظريات اللوثرية بمذهب السلام بالإيمان وحده أي التبرير بالإيمان واصلاح الكنيسة في رئيسها واعضائها واصلاح العقيدة، كما يرى أن الأعمال الدينية تفيد المؤمن في تعويده على النظام والتهذيب ولاتمنحه استحقاقاً أمام الله، وأن أفضل الأعمال الحسنة وانبلها وأعظمها هو الإيمان بالمسيح، أو المسيح المنتظر، أو الماشيح، لقد اراد لوثر العودة بالكنيسة إلى حياة البساطة والبدائية الأولى وأخذ يشذب ماعلق من اضافات على مرّ العصور واحتفظ بالعقائد والأعمال التي أقرها السيد المسيح نفسها ونقلها العهد الجديد.

لقد اختصرت الدراسات التعليمية في مناهجها في كل المستويات بما فيها الدراسات العليا الأفكار اللوثرية، وأفكار «كالفن» و«اولريخ زونغلي» أشد تلامذة لوثر حماساً، ولم تبرز مايخص العهد القديم، ولامسألة العودة إلى فلسطين، ولاكلمات عاطفية نحو اليهود أو حل مشكلتهم[٢]، حتى

٢- راجع د. نور الدين حاطوم. تاريخ عصر النهضة. فصل النهضة الدينية/ ص١٥٨.

الأدب المسيحي في القرن الرابع الميلادي، أو منذ هذا القرن كان استمراراً وتجديداً للأدب الوثني القديم، وذلك لأن الثقافة الفكرية التي تلقاها اعلامه في ميداني الشعر والنثر هي الثقافة الوثنية فحتى هذا التاريخ لانجد أثراً للفكر التوراتي في هذه المجالات. ولم تقتبس المسيحية من الأدب التوراتي[٣]. لكن النهضة الدينية وحركة الاصلاح الديني اعتمدت التوراة قاعدة ينطلق منها الحجة والبرهان.

هذه الأفكار كانت في مستوى الدراسات العليا، وأن كل الأجيال التي تخرجت من الجامعات العربية وماتقوم به من تدريس في جميع المراحل التعليمية لم تكن إلا الحقيقة الغائمة الغائبة ولم يعط الطالب المدرسي تعريفاً للوثرية على الاطلاق أكثر من مفهومات الاحتجاج على البابا في قضية صكوك الغفران دون الاشارة إلى روح الرأسمالية والوظائف الاقتصادية التي اعتنى بها وحافظ عليها البروتستانت حيث لامجال للتوسع الآن في مثل هذا البحث، إنما نهدف تعريف مايتصل بالحركة الصهيونية وجذورها التاريخية منذ حركة التدوين التلمودي وحركة الاصلاح الديني البروتستانتي في القرن السادس عشر التي توجت الحكم التوراتي – العودة إلى أرض الميعاد – وكانت مغايرة تماماً للمبادئ الكاثوليكية، وتوصف هذه الحركة انها بعث عبري شرعت تغرس أفكاراً أسطورية في البيئة غير اليهودية شكل في النهاية المنطق الروحي الباطني للصهيونية اليهودية السياسية، وإلى الآن مازلنا نقف عند حدود مؤتمر بازل ١٨٩٧م ونعتبر هذا المؤتمر ميلاد الصهيونية بكل أفكارها ومبادئها، وقد تمكنت خلال نصف قرن من تأسيس دولة لها في فلسطين تستقبل يهود الشتات وتهزم العرب في كل معاركها.

إن حقيقة الصهيونة هو العداء السافر الوقح للديانة المسيحية، أو

٣- د. نور الدين حاطوم: تاريخ عصر النهضة الأوربية. ص/ ٦٦١.

الموقف العدائي من السيد المسيح- يهودياً مرتداً- وكان القرن الساد س عشر هو البعث الحقيقي أو الميلاد الصهيوني الجديد حيث أثار الاهتمام بالأدب التوراتي وتفسيره اهتماماً عاماً باليهود وعودتهم إلى فلسطين. لذلك كانت الحركة الاصلاحية الدينية البروتستانتية مجالاً لنهضة يهودية قومية، فلم يعد العهد القديم أكثر الآثار الأدبية شيوعاً بين عامة البروتستانت فحسب بل أصبح مصدر المعلومات التاريخية العامة، وكانت هذه هي الفترة التي بدأت فيها عملية التزوير التاريخي، وقد وجد التنوير الصهيوني الحالي للتاريخ الذي يدعي حقاً تاريخياً في فلسطين مادته المسيحية في التمسك بحرفية الكتاب المقدس[٤]- التوراة- التي تحكم نصوصه بالعودة إلى أرض الميعاد، فوجدت في اللاهوت البروتستانتي والإيمان بالاخرويات وقداسة القدس عنصراً هاماً أعادت إليها- للقدس- مقدساتها منذ مطالع القرن السادس عشر/ ١٥٢٩/ وقد اقتربت الجيوش العثمانية من فينا حيث أصبحت اللهجة اللوثرية أكثر عدائية وحدة، وانبعثت القوالب القروسطية التقليدية من جديد مركزة على وصف الإسلام بأنه دين العنف[٥]. هذه الأفكار خدمت التطلعات الصهيونية في إثارة العداء للإسلام والمسلمين الذين يسيطرون على القدس وفلسطين.

لابد من البحث والاستفسار التاريخي لفهم اللوثرية، أو البروتستانتية من خلال طرح السؤال: هل هناك موروث تاريخي، أو مرجعية أوربية تشكل أسباباً للنهوض اللوثري؟ إن ما قدمناه من نوايا ومقاصد اللوثرية في اصلاح الكنيسة الكاثوليكية لم يكن كافياً بدليل لم تقف اللوثرية عند حدود الاصلاح الكنسي في جهازه الاداري، أو الثورة على الكنيسة البابوية الكاثوليكية في روما بسبب سيطرتها واستبدادها في تقاليد الحكم الدينية

٤- ريجينا الشريف: الصهيونية غير اليهودية. ترجمة أحمد عبد الله عبد العزيز/ ص٣٣.
٥- الكسي جورافسكي: الاسلام والمسيحية. ترجمة د. خلف محمد الجراد. ص/ ٩٧.

والدنيوية مما أثار حفيظة مارتن لوثر عندما رفع لهجة التخوين والخروج على المبادئ المسيحية دون تمييز بين الكثلكة والإسلام وإن الكنيسة الكاثوليكية ذاتها أصبحت في نظر مارتن لوثر هي الإسلام[٦] وهذه أحد أهم أسباب العودة إلى النصوص التوراتية والأخذ بها. حتى أمراء وملوك الكنيسة الكاثوليكية في جميع أنحاء أوربا ملّوا وتعبوا من هذا النوع من الاستبداد اللاهوتي، ولم يعد بالإمكان تحمل سيطرة الاقطاع الكنسي في ظل تنامي البورجوازية وصعودها وبداية نمو العقل القومي الوحدوي لدى أمراء وملوك أوربا دون التنكر للمبادئ الكاثوليكية. قد يكون وراء النهوض اللوثري عقل ما، أو تنظيم ما، استوعب مايدور في الفلك الأوربي، قد تكون غايته مقاومة المسيحية الارثوذكسية وتخريبها بعد انتشارها الواسع جداً. هنا نقف عند عتبات التاريخ الأولى لنلقي نظرة تحليلية نقدية على اليهودية التي شرعت تخطط لمقاومة السيد المسيح عندما رفض بنو اسرائيل تعاليمه ونبوته رغم مقولتهم المأزومة أن يلوع المسيح ولد يهودياً مرتداً! «استحلفك بالله الحي أن تقول لنا هل أنت المسيح ابن الله. متى ٢٧ : ٦٣. «وكان يقول لهم ويجيب عليهم ويناديهم: «ياأولاد الافاعي تقدرون أن تتكلموا بالصالحات وأنتم أشرار. متى ١٢ : ٣٤». ومن دون العودة إلى نصوص أناجيل العهد الجديد ومافيها من وضوح، أو قراءة القرآن الكريم وأخذ سيرة موسى وعيسى تتأكد لنا صحة الظنون من أن المسيحية فاجأت شيوخ اليهود ولم يستطيعوا التفكير أنه بعد مئات السنين سوف تظهر ديانة سماوية جديدة ولم يحسبوا لها حساباً لذلك قال كهنتهم للسيد المسيح وهو على صليبه: «خلص نفسك وانزل عن الصليب. لينزل الآن المسيح ملك اسرائيل عن الصليب لنرى ونؤمن. مرقس ١٥ : ٣٠، ٣١».

٦- الكسي جورافسكي: الاسلام والمسيحية. المصدر نفسه ص/ ٩٨.

ويرى كثير من الباحثين تزوير التوراة[٧] واساءة ترجمتها وعدم صحة الترجمة التي يتداولها اليهود وغيرهم، ومن الممكن اعطاء الناس البسطاء من سواد الشعب معنى آخر لشيء مامغاير لما تمّ الإعلان عنه سابقاً عن أنه لايقبل التغيير وحشره بتقاليد روحية في اطار غطرستهم السياسية الدنيوية. فهذا العمل لاتصح تسميته بشكل واضح أنه لاهوتي، فالتقاليد الاسرائيلية القديمة تمّ حذفها وحلّ مكانها شرائع يهودية عنصرية[٨]، فحرفّوا التوراة والشريعة لتنسجم مع رؤيتهم في اقناع بني اسرائيل أنّ كل مايجري إنما هو غير طبيعي، وأنّ هذا التحريف هو تنفيذ لوعد الاله «يهوه»، لذلك لم تأت هذه التغيرات التي أصابت اليهودية عبثاً، فقد أثرّ في مسيرتها التاريخية ظهور المسيحية كمنافسة في عبادة الله وهداية البشرية ثم ظهور الإسلام الذي حكى قصة «موسى» مع بني اسرائيل: «فلما جاءهم موسى باياتنا مبينات قالوا ماهذا إلا سحر مفترى وماسمعنا بهذا في آبائنا الأولين. القصص٣٦» هذه المسألة من الممكن أن تسعفنا في مقوله عدم معرفة العالم المسيحي لحقيقة اليهودية والشريعة اليهودية والحكم التوراتي والأفكار الصهيونية في طموحاتها التاريخية، وكيف تمّ في القرن العشرين استغلال مقولة يسوع المسيح كان يهودياً، ومن خلالها نجحت الصهيونية في الحصول على براءة اليهود من دم السيد المسيح، كما نجح الصهاينة مرة أخرى في الندوة التي عقُدت في الفاتيكان أيام ٣٠/ ١٠-١/ ١١/ ١٩٩٧ برئاسة البابا يوحنا بولص الثاني وحضرها ستون كاردينالاً وأسقفاً وخبيراً مسيحياً من العالم أجمع تحت عنوان حول المسيحيين، ومعادات المسيحية، أو أن

٧- راجع روجيه جارودي: قضية اسرائيل والصهيونية السياسية. ترجمة د. ابراهيم الكيلاني ص٩٢

راجع أيضاً د. جورجي كنعان: وثيقة الصهيونية في العهد القديم.

٨- دوغلاس ريد: جدل حول صهيون. ترجمة غياث كنعو / ص٣٧/.

ماأسماه البابا مشاعر العداء المسيحي لليهود، التي أودت حسب اعتقاده إلى المظالم التي تعرض لها اليهود على يد المسيحيين، وفي هذه الندوة تحدث أحد المشاركين قائلاً: «إن اليهود اتهموا بجرائم وهمية وطردوا من فرنسا وانكلترا واسبانيا وتعرضوا المجازر حقيقية»[٩] فما الذي يمنع بعد تبرئتهم من دم السيد المسيح ودفع تهمة الجريمة وادانة المسيحيين باضطهادهم من القول حقاً أنهم تمكنّوا من صهينة مارتن لوثر وحركته والتي تسيء إلى السيد المسيح ورسله وبشاراتهم.

في عام/ ١٠٩٦م/ عملت المسيحية على العودة إلى بيت المقدس، وقاد البابا «أوربان الثاني» الحملات الصليبية التي عاثت في الأرض فساداً وتخريباً مدة قرنين دون أن تتمكن من الاستقرار لافي بيت المقدس ولافي كل بلاد الشام، ثم طردوا وعادوا من حيث أتوا، فهل بمقدور حفنة من اليهود قيادة أوربا تحت زعم وادعاء تحرير القدس من الإسلام؟

وإذا أخذنا بمقولة اليهودية عبادة قبلية لجماعة خاصة متفردة، ولم تتوقف في أي وقت من تاريخها عن أن تكون جزءاً لايتجزأ من الثقافة الخاصة لتلك الجماعة[١٠]، فقد منح هذا التفرد الانغلاقي قوة خفية ومقدرة خاصة أيضاً في الاقناع من خلال الدين الذي احتضنته عقلية قبلية ووعد بعودة الشعب المختار إلى أرض الميعاد، يكفي هذه العقيدة الايمانية لتسيطر على حياة اليهودي وتوجهه سياسياً اجتماعياً اقتصادياً، بمعنى لم يعد دين عبادة، بل هو ذو معاني شمولية لاتتصل بوحدانية الله وطاعة البشر وخشوعهم نحو الله، إنما هي التي ألقت ظلالها في القرن العشرين وتمكنت من تحصيل موقع في تاريخ البشرية، بغض النظر عن صفة هذا الموقع

٩- اوردت الخبر صحيفة كيهان العربي الايرانية ع/ ٣٨٣٧ تاريخ ١١/ ١١/ ٩٩٧.
١٠- د. رشاد الشامي: الشخصية اليهودية الاسرائيلية والروح العدوانية. ص/ ٢٧.

الارهابي الخطير على جميع بني الانسان من خلال بدء سيطرتها قبل أربعة قرون على المسيحية البروتستانتية ثم شرعت تنتصر وتحقق انتصارات على الكثلكة كما نلاحظ في ندوة البابا يوحنا، أو كما أوصى أحد رجال الكونغرس زميله قائلاً: «لاأنصح بأي شيء يتدخل بمصير اسرائيل كما ورد في التوراة»[١١]. كما عملت منظمات مسيحية أميركية كثيرة تمد اسرائيل بالدعم، وأحداث مناسبات مثل «سبت التضامن مع اسرائيل» في واشنطن و«صلاة الفطور تكريماً لاسرائيل» التي من خلالها تضافرت جهود زعماء انجيليين وحاخامين محليين للمزيد من الحفلات لمصلحة اسرائيل[١٢] ودعمها على جميع الصعد السياسية والاقتصادية والحماية الأمنية.

وبعد ستة قرون من صلب السيد المسيح اصطدم اليهود العنصريون بعدو جديد هو الإسلام ورأوا أنفسهم وجهاً لوجه أمام ديانة توحيدية تدعو لعبادة اله واحد ترفض الأصنام وتعدد الألهة وتتحدث عن موسى ويسوع المسيح وتسرد قصص الأنبياء والرسل الذي بعثهم الله لهداية بني البشر. في هذا الجو الجديد لابدّ أن يهيئوا أنفسهم لصدامات جديدة تأخذ أشكالاً أخرى من التآمر بأساليب الغدر والخيانة مع أن الإسلام كالمسيحية دعوة توحيدية لعبادة الله، ولم يستطع اليهود خلال تاريخهم بسبب حقدهم إقامة تواصل أو ربط ثقافي مع الإسلام على غرار التأثير المتبادل بين الإسلام والمسيحية مهما كانت وتعددت صوره سلبية أو إيجابية، ولم يحصل تفاعل اجتماعي على غرار ماحصل بين الشرق المسلم والغرب المسيحي ومسائل الحوار بينهما عندما أدرك المسيحيون والمسلمون على حدٍ سواء الرابطة الروحية المشتركة التي ترجع إلى التقليد الابراهيمي الشرق أوسطي. أو إلى الأرومة الإبراهيمية التوحيدية، وفي الوقت نفسه يدركون الخلاف الجوهري بالنسبة

١١- بول فندلي: من يجرؤ على الكلام/ ص٣٩١.

١٢- بول فندلي: من يجرؤ على الكلام / ص٣٩٨.

لخبراتهم في المجال الثقافي الايديولوجي[١٣]، لكن اليهودية ومنها كانت الصهيونية تعمل منذ قرون طويلة على تحقيق أهداف ومبادئ ولدت من رحم الحلم التوراتي، الذي كوّن مؤتمر بازل ١٨٩٧م وفيه تحولت الصهيونية القديمة إلى حركة سياسية منظمة واعية بالضغوط والضوابط الدولية[١٤]، إنما هذا التحول لايعني الميلاد الجديد أو النشوء والارتقاء للصهيونية، ففي مرثية النبي «ارميا» لمدينة أورشليم حيث شهد تدميرها من قبل الجيوش الكلدانية ورد في هذه المرثية: «دروب صهيون تنوح على غياب العائدين للمواسم، جميع أبوابها مهدمة، كهنتها يتأوهون وصباياها يتحسرون على مرارتها وبعد أقل من خمسين سنة من السبي البابلي تقوم انتفاضة صهيونية[١٥] ومؤتمر بازل هو أحد انتفاضات الصهيونية عبر تاريخها الطويل. لذلك لم تنشأ- أي الفكرة الصهيونية- بما في ذلك اسطورتها الأساسية في هذه الفترة، لكنها تعود في تاريخها إلى ثلاثمائة عام قبل المؤتمر الصهيوني الأول الذي عقد في بازل حين التفت مجموعة من اليهود الأوربيين حول اللواء الصهيوني[١٦] وتابعت التأكيد على فكرة العودة إلى فلسطين عندما توجتها ودفعت بها إلى أمام بقوة أكبر البيوريتانية الانجليزية حيث أصبح العهد القديم كتابهم الوحيد الذي ليس لهم كتاب سواه كان أدبهم الوحيد وغذاءهم الفكري والروحي ومرشدهم وفيلسوفهم وصديقهم وحجتهم القانونية[١٧] جذر الإيمان بالصهيونية القديمة وصدق مقولة التوراة حق اليهود في بيت المقدس من خلال هيكل سليمان ووعد يهوه[١٨].

١٣- الكسي جورافسكي: الاسلام والمسيحية. مصدر سابق ص٢٧.
١٤- عبد الوهاب محمد المسيري: الايديولوجيا الصهيونية. ص/ ١٩٨.
١٥- د. حسن ظاظا: هيكل سليمان في ذاكرة التاريخ. مجلة الفيصل ع/ ٢٥٤/ ص٢٢.
١٦- ريجينا الشريف: الصهيونية غير اليهودية. مصدر سابق ص٢٤.
١٧- ريجينا الشريف: الصهيونية غير اليهودية. مصدر سابق ص٥٢.
١٨- راجع د. جورجي كنعان: وثيقة الصهيونية في العهد القديم ص٢١. فهو يرى: الصهيونية المتجسدة في دولة اسرائيل ليست بنت وعد بلفور انما هي بنت الوعد الأول وعد الله لابراهيم.

ليست المسألة الآن مؤتمر بازل ولاالكيفية التي تمّ فيها حشد اليهود، إنما كيف حافظ بنو اسرائيل على وجودهم التكتلي الانغلاقي؟ مع أن الجواب واضح في حياة الجيتو- حارة اليهود المسورة المعزولة في أي بلد في العالم- وحياة هذه الحارات المنغلقة في أي بلد يوجد فيها يهود كانوا مضطرين لهذا النوع من الحياة الانعزالية بتقديرهم للمحافظة على نقاوة الدم والعرق والعنصر، واستمرارية للعادات والتقاليد، وهي القاسم المشترك بين كل يهودي ويهودي، وبهذه الحال يبقى الحلم التوراتي في أرض أسرائيل من الفرات إلى النيل يبقى حياً ومثيراً للذهنية اليهودية، ناهيك عن أسباب أخرى تجسَّدها أساطيرهم التي تعتمد السرد الملحمي في السيطرة على الشعوب الأخرى، والمرء يُحار في أمر هذه الطائفة والديانة التي خاطبها الرب-كما تدعيً- وسيّدها- كما تلفق- على البشرية ووعدها واختارها من دون جميع البشر وهو مايدعوا إلى الشك وعدم التصديق وهم مازالوا يعتقدون ويؤمنون حتى الآن في كيانهم الصهيوني بمثل هذه الوعود سواء بأرض فلسطين كاملة، أم بالأرض العربية من الفرات إلى النيل، أو سيادتهم على العالم.

إنَّ الذين لم يدرسوا التاريخ القديم لشعوب الشرق الأوسط لايجدون في وعود الرب لموسى غرابة واستهجاناً إلا اذا سقط أحدهم في مستنقع السذاجة فهو يصدقها ويأخذ بها على أنها رسالة سماوية، ربما وهو الصح أن هذا السذاجة وقع فيها المسيحيون الأوربيون وتحولت عندهم إلى عقيدة آمنوا بها فقالوا بنظرية «عودة الماشيح» والعالم الألفي السعيد في فلسطين حيث الأماكن المقدسة[١٩].

١٩- للاستزادة في هذا الاتجاه راجع المؤلف الممتاز: الصهيونية غير اليهودية» ريجينا الشريف. سلسلة عالم المعرفة رقم ٩٦ . الكويت. وهو من أفضل ماكتب في المسألة الصهيونية.

ووعود الرب لبني اسرائيل لم تأت من فراغ، ولم تكن مخالفة للبيئة الاجتماعية التي عاشها موسى[٢٠] وبنو قومه في مجتمع تتعدد فيه الآلهة في تاريخ الشرق كله والأوسط على وجه التحديد. إن الآلهة كانت تمنح الأراضي للقبائل التي تعبدها وهذه ظاهرة عامة في كل منطقة الشرق الأوسط من مصر إلى بلاد الرافدين، ففوق مسلة الكرنك «تحوتمس الثالث» ترى الاله يمنح الأرض لفرعون، وفي بلاد الرافدين يحدد الاله «مردوك» لكل شعب نصيبه من الأرض حسب قصيدة الخلق البابلي الآية/ ٤٦/ بين القطبين، يشكر الحثيون الاله «ارنيا» لانها رسمت حدود البلد، ولو لم يكن العبرانيون تلقوا هذا الوعد لكان ذلك استثناءً!

لكن بني اسرائيل آمنوا بالوعود الاخروية ومافيها من قصص وخرافات وحولوها إلى عقيدة إيمانية جعلوا من التلمود الذي دُونَّ بعد قرون شريعة تقدس هذه الوعود يكون هدفها المحافظة على الشعب اليهودي وعلى تلاحمهم العنصري وتعاضدهم في كل بلاد العالم شكّلت المعاني التاريخية الايديولوجية للصهيونية القديمة والحديثة، حتى ترى أن اليهودي في أي مكان من العالم يعتبر نفسه مسؤولاً في دولة اسرائيل يتلقى التبعات المالية والاقتصادية والسياسية والعالمية كاملةً. ففي التاسع من شهر تموز/ ١٩٩٠/ يصرح يوسف شتروك حاخام فرنسا الأكبر للاذاعة الاسرائيلية في القدس «أن كل يهودي فرنسي ممثل لاسرائيل» وفي اليوم نفسه أعلن أمام اسحق شامير رئيس الوزراء الاسرائيلي: «كونوا مطمئنين إلى كون كل يهودي في فرنسا يدافع عما تدافعون»[٢١] في حين لم تجد مثل هذه الاصولية، والعرقية لاعند العرب، ولاعند المسلمين الذن يتواجدون باعداد كبيرة جداً في المهجر

٢٠- روجيه جارودي: الاصوليات المعاصرة. تعريب د. خليل أحمد خليل. ص/ ٧١. باريس/ ط/ ١/ ١٩٩٢.

٢١- روجيه جارودي: المصدر نفسه ص/ ٧٢/.

الارجنتيني والبرازيلي والفينزويلاني وفي اوربا واستراليا حيث ملايين العرب والمسلمين ومن طبقات غنية جداً وبعضهم حصل على مواقع متقدمة ورفيعة المستوى.

كيفما كان الوعد، أو هذه الصهيونية التي نتجادل حول تاريخ ميلادها وماهيتها، يبقى الوعد، والصهيونية عنوان جدل لاينتهي، هي مدونة «الوعود» في التوراة شريعة موسى، أو في التلمود الشريعة الشفوية التي كتبها شيوخ بني اسرائيل، كلها وفي مجموعها عملت ودونت بعقل عدائي لشعوب وحكومات المنطقة، حتى لو لم يكن هذا الادعاء قائماً فالأوضاع القائمة الآنية في ذاك التاريخ تساعد بني اسرائيل على نسج مايطيب لهم، فقد كانت «مثلاً» غزوات حكام بلاد الرافدين مستمرة، ويطيب للاشوريين أو لمن قبلهم أو بعدهم أن يغسلوا سيوفهم في البحر الأبيض المتوسط وهؤلاء الذين بنوا حضارتهم وسيادتهم على القوة العسكرية، لذلك لم يكن مستغرباً ولا بعيداً أن تتعرض الأرض الفلسطينية سواء كانت السيادة لبني اسرائيل أو للكنعانيين لهجوم شعوب المنطقة فقد هاجم بختنصر أورشليم وقام بسبي اليهود إلى بابل وهناك شكّلوا حكومة تلمودية غايتها المحافظة على الشعب اليهودي، وفي سنة / ٧٠م/ تعرضوا من جديد لهجوم الرومان الذين قاموا بتدمير اورشليم وخرابها وتشتت اليهود في بقاع المنطقة كلها فارتحلت حكومتهم التلمودية إلى مدينة تدعى «يبنه» أو «يمنا» جنوب مدينة «يافا» شرق البحر المتوسط وكانت تضم مجلساً من الشيوخ يحمل اسرارهم الظلامية لغرض السيطرة على البشر[٢٢]. منذ هذا التاريخ أصبح لليهود تنظيمهم ونشاطهم وإلا كيف حافظوا على ذاتهم المنغلقة وتقوقعوا على عاداتهم وتقاليدهم؟ وكيف جمعتهم الأفكار الاستعمارية الصهيونية التي أيقظتها الحركة اللوثرية «مارتن لوثر» واستفادت منها أوربا؟

٢٢- دوغلاس ريد: جدل حول صهيون. ترجمة غياث كنعو. ص٦١. ط/ ١/ ٩٩٧ دمشق.

وكتب المؤرخ الصهيوني «اوغسطين» من خلال الصراع مع الرومان يقول: «إن مجموعة من المعلمين والعلماء والمرابين توجهوا إلى «يبنه» أو «يمنا» ووضعوا على عاتقهم مصير جميع اليهود وتحملوا المسؤولية في القرون اللاحقة. وقد أقاموا في «يبنه» أو «يمنا» هيئة قيادية مركزية لجميع اليهود غايتها المحافظة على الشعب اليهودي، وكقاعدة عامة «الأمة» التي تحطمت بقسوة مثل اليهودية كان يجب أن تموت ولكن الشعب اليهودي لم يمت لقد تعلم التكيف مع الواقع الناشيء منذ فترة سبي بابل وسار على هذا المنوال في جميع مراحله[٢٣]. «فاذا استطعنا أن نتابع خطوات التنظيم الماسوني المبكر كما ورد في المصادر الماسونية نفسها منذ عهد الملك هيرودس اكريبا في مدينة اورشليم في اليوم الرابع والعشرين من شهر حزيران السنة الثالثة والأربعين بعد المسيح[٢٤] نجد رابطاً وثوقياً بين هذا التنظيم وهيئة مدينة «يبنه» وان هناك قاسماً مشتركاً هو العداء السافر للديانة الجديدة- المسيحية- وأنهم أي الماسون لايؤمنون إلا بالدين اليهودي الذي أتى به موسى.

إن هناك تنظيماً استراتيجياً تاريخياً حافظ على الكائنة اليهودية والوجود اليهودي، وإذا أخذنا توراتهم مصدراً في بحث تنظيمهم التاريخي لانجد غرابة في احتمال بداية العمل السري المنظم بصورة مبكرة زمن السبي البابلي حيث انقسم اليهود، منهم مع الاندماج بالنسبة لفقرائهم، ومنهم ضد الاندماج الذي لم يكن ليرضي تلك الفئة الموسرة من الجاليات اليهودية البابلية، وهؤلاء عمدوا إلى فرض عقوبة الفصل على كل من يشق عصا الطاعة والولاء لأبناء الدين الواحد[٢٥]. في ذاك التاريخ ظهر أول كينس يهودي لينظم حياة اليهود الدينية والدنيوية، وفي التوراة ورد: «فقال الرب

٢٣- دوغلاس ريد: جدل حول صهيون ص/ ٧٣.

٢٤- راجع عصام الشيخ قاسم: تبديد الظلام أو أصل الماسونية. بيروت/ ١٩٩٥.

٢٥- يوري ايفانوف: احذروا الصهيونية. ترجمة أحمد داود. ص٢٥. دمشق/ ١٩٦٩.

لموسى اجمع إليَّ سبعين رجلاً من شيوخ اسرائيل الذين تعلم انهم شيوخ الشعب وعرفاؤه وأقبل بهم إلى خيمة الاجتماع فيقفوا هناك معك. سفر العدد١١ : ١٦»، و«ولما اجتمعت الجماعة على موسى وهرون انصرفا إلى خيمة الاجتماع. سفر العدد ١٦ : ٤٢» هكذا وردت فكرة الاجتماع المنظم مع ولادة الموسوية، وأصبح مجلس الشيوخ يعرف باسم «السنهدرين» كما ستتحدث عنه والذي كان له أثر بالغ وحاسم في مسألتي تدوين التوراة والشرائع اليهودية «التلمود» الذي تأخر قروناً سببت شكوكاً لدى معظم الباحثين حيث كان لمجلس الشيوخ صلاحيات واسعة في التدوين، هنا برزت الاضافات الاسطورية والملحمية[٢٦]، يضاف إلى ذلك التناقضات التي ينطوي عليها العهد القديم- التوراة- يمكن أن تؤلف وحدها كتاباً قائماً بذاته لايقل حجماً عن الكتاب المقدس ذاته لو أردنا أن نجمعها في مدّون واحد، وهو بحد ذاته كفيل بنزع الثقة عن التوراة واخبارها منذ البدء، وحتى الأحداث التي ترويها كوقائع حدثت في القرن التاسع قبل الميلاد على الأقل[٢٧].

في عام / ١٧٨٦م/ حصلت الحكومة البافارية على أوراق لإحدى منظمات «ادم ويسهاوبت» السرية «أخوية التنويريين» ونشرتهما في عام ١٧٨٧ حيث[٢٨] تمَّ العثور على مخطط الثورة العالمية، والكشف عن منظمة قوية يتبوأ اعضاؤها مراكز عليا في أجهزة الدولة، ومنذ تلك اللحظة لم يعد أدنى شك بأن هؤلاء ينشطون في جميع دول العالم، وفي جميع الطبقات الاجتماعية، وتتحدث الوثائق عن أنشطة سرية متراكمة لقرون عديدة، واستعمال شخصيات رائعة وكبيرة مرموقة في هذه المنظمات التي تنتحل أسماء سرية من الأمراء ورجال الدين استطاعوا أن يتغلغلوا في جميع

٢٦- فراس السواح: ارام دمشق ص٩. دمشق/ ١٩٩٥.
٢٧- سيد محمود القمني: التوراة- التاريخ. التضليل. ص٣٦. ط/ ١/ ٩٩٤.
٢٨-دوغلاس ريد: مصدر سابق ص/ ١٥١.

النشاطات الثورية واليسارية في العصر الحديث وخداع البشر وضم الأبرياء إلى صفوفهم، كما تمكّنوا من استخدام المنظمات الماسونية. بل كشفت منظمة «آدم ويسهاوبت» أنَّ دوق «براون شفيغ» من مدن المانيا وهو ماسوني الماني واستاذ الشطرنج الكبير والعضو السابق لاخوية التنويريين بعد مرور خمس سنوات على بداية الثورة الفرنسية ويفضحه في عام ١٧٩٤ المحفل الماسوني حيث كتب: «نرى كيف أن بناءنا - أي الماسونية - انتشر حتى غطى الأرض بشظاياه، نحن نرى التخريب وايدينا عاجزة عن ايقافه بسهولة، تمردت طائفة ضخمة تصنع الأعمال السوداء وتحوّل سعادة البشر كفريسة لها تحت شعارات الخير وسعادة البشرية... إن استهتار أخويتنا - الماسونية - أدى إلى تلك الفواجع السياسية والأخلاقية التي تملأ عالم اليوم...»[٢٩].

ان المحافل الماسونية المنتشرة في كل بقاع الدنيا وقفت وراء كل الأحداث منذ عهد «كرومويل» إلى الثورة الفرنسية وحتى الثورة الروسية الشيوعية. فمنظمة التنويريين شاركت وفودها في المؤتمر الماسوني في باريس سنة ١٧٨٥ وتدعي أنها وراء الثورة الفرنسية والثورات اللاحقة، ويرى دوغلاس ريد[٣٠] من الصعب أن نتصور أن أسباب اندلاع الانتفاضات كما يمكن أن تكون بسبب منطق البيان الشيوعي، فبعد نشر البيان باسابيع تقريباً اندلع العصيان والتمرد في كل من ألمانيا والنمسة وهنغاريا وايطاليا وفرنسة والدانمارك» وذلك تأكيداً على أن فروع الجمعيات السرية في دول مختلفة بدأت تتوحد، وأن المحافل الماسونية التي تشارك في التنظيمات الثورية اليسارية هي وراء هذه التمردات، وسيثبت الحفر الاركيولوجي مستقبلاً أن الحركة الصهيونية في صفوف اليهود وغير اليهود في بقاع أوربا لم تكن مجرد دعوة إلى الكتاب المقدس - التوراة - إنما كانت ولادة طبيعية في احشاء المسيحية بفعل أيادي وعقول وثقافة روحية تمكنت من كسب المدنيين

٢٩- دوغلاس ريد: مصدر سابق ص/ ١٦١.

٣٠- دوغلاس ريد: جدل حول صهيون. مصدر سابق / ص١٧٣.

المسيحيين إذ لابد وأن الماسونية والتنظيمات الصهيونية السرية الأخرى قد نجحت في خداع المسيحيين المتنورين إلى مثل هذه العودة إلى التوراة والاعلان عن عصر الفي سعيد وبالتالي الدعوة إلى العودة إلى فلسطين والتبشير بالماشيح المخلّص وإلا كيف نفسر خروج اليهود من الجيتو المنغلق والعمل إلى جانب/ ومع المسيحيين المتنورين في الطبقات العليا من المجتمع؟ كيف نفسر حصولهم على البراءة من دم السيد المسيح؟ ثم أخيراً هل يتحمل المسيحيون الأوروبيون مسؤولية اللاسامية كما وردت في ندوة الفاتيكان ٣٠/ ١٠/ ٩٩٧ كما أشرنا إليها؟

فالصهيونية التي تسعى لخلق دولة يهودية قومية عنصرية بمنطلقاتها وأهدافها، إنما هي قديمة قدم العالم، وتثبت الأبحاث يومياً النشاط الصهيوني المتصل بالقديم الأزلي، كما يأتي الباحثون كل يوم بجديد، لكننا مازلنا حتى الآن لانستطيع أن نميز بين الصهيونية المسيحية أو المسيحية المتصهينة- الصهيونية غير اليهودية كما تسميها ريجينا الشريف- والصهيونية اليهودية بما لايقطع الشك أن الأولى هي ابنة الثانية الشرعية ولاتتصل بالزنى اطلاقاً، فـ«اليهود ظلّ يراودهم الحلم عبر آلاف السنين بالعودة إلى فلسطين». ويرى البرفسور «نورمان ينتفتش الصهيوني البريطاني: «أن الصهيونية قديمة قدم أسر الشعب اليهودي وتدمير الهيكل من قبل نبوخذ نصر» ويقول المؤرخ الصهيوني الانكليزي ساشار: «إنّ الصهيونية لم تكن مجرد اضغاث أحلام لقد كانت تخف بها قلوب اليهود من شتى بقاع العالم. «أما الأيديولوجي الصهيوني الشهير ناحوم سوكولوف فيؤكد أن الصهيونية: «تبقى على مر آلاف السنين المثل الأعلى الذي باسمه كان أفضل أبناء شعبنا يعلمون ويناضلون ويعانون ويموتون». فمنذ تدمير الهيكل أي مايقارب ألفي عام لم يفارق اليهودي حنينه إلى فلسطين[٣١]، مع أنه لم يكن جميع اليهود من عرق واحد على الاطلاق.

٣١- يوري ايفانوف: احذروا الصهيونية. مصدر سابق ص/ ١٩-٢٠.

الديمقراطية، قدر الحضارة

تأليف: فياشسلاف ستيبين
فالنتين تولستينج
ترجمة: أمل حسن

١ - للمسألة الديمقراطية أكثر من بُعد، إنها تتعلق بمستقبل الحضارة العالمية ووجودها، تلك الحضارة التي وجدت نفسها في نهاية القرن العشرين مضطرة لأن تختار سبيلاً واحداً من سبل عدة للتنمية والتطور، فأي دور تلعبه الديمقراطية

(*) أمل حسن: باحثة من سورية، تهتم بالترجمة، ليسانس أدب انكليزي، تنشر في الدوريات العربية.

في هذا الاختيار؟ وهل هناك ما يبرر اعطائنا الاولوية كشكل أساسي للنظام العالمي عندما يصبح من المحتمل أن يحدث تغيير في النمط ذاته لعملية التطور الحضاري؟

إذا كان علينا أن نوافق على نظرية فرانسيس فوكوياما المعروفة والمتعلقة بالديمقراطية بعد أن وصلت الى ذروة تطورها، وعلى العهد الذي وصلت اليه الديمقراطية الحرة المنتصرة سيبرز هنا سؤال طبيعي: الى أين نتوجه؟.

لا يشير هذا السؤال فقط الى مصير الديمقراطية التي إذا ما تتبعنا منطق فوكوياما في رؤيته لها نجده يقول أن هذه الديمقراطية بعد وصولها الى الذروة، سوف تبدأ عاجلاً أم آجلاً «بالانحدار» تاركة الطريق، أمام شكل أكثر كمالاً ورفعة من أشكال النظام الاجتماعي، بل يشير السؤال الى مصير حضارتنا التي أنجبت الديمقراطية، والى المرحلة اللاحقة من التطور والقدرة على تحقيق الكمال الذاتي.

ومهما يكن تأثير المثال الأوروبي والقيم الموجودة في البلدان اللاغربية كبيراً فهو أولاً ليس تأثيراً لا محدوداً، وهو ثانياً تأثير يتم في شروط ذات بنية حضارية مختلفة وطريقة في العيش مختلفة أيضاً.

يترافق عادة تغلغل نظم ديمقراطية معينة وتبنيها في بلدان تعتبر فيها الديمقراطية دخيلة على بنيتها الحضارية (تقاليد مغرقة في الحكم المطلق الاستبدادي) مع تحولات اجتماعية وانقلابات معينة. تهدد هذه التغيرات وجود نموذج الحضارة الذي هو عبارة عن (نواة) وعن (نسخة جلية) لثقافة المعطى الذي يؤدي بدوره الى ضياع وفقدان الهوية القومية. وخلافاً للتجربة اليابانية التي تمت فيها عملية (تطعيم) الديمقراطية دون فقدان الهوية القومية أو التقاليد الموروثة نجد أن تطبيق الديمقراطية في معظم البلدان اللاغربية التي تحاول التحديث هو بالضبط حجر العثرة. لذلك علينا أن نتحرى أسباب هذه الظاهرة.

لنبدأ أولاً بتعريف مصطلح الحضارة ذاته، للحضارة معان ثلاثة رئيسية :

قد تدل الحضارة على إنجازات الجنس البشري التي ضمنت تقدمه من الحالة الحيوانية مروراً بمراحل تطور معينة بدءاً من مرحلة الوجود البدائي والبربري وانتهاء بالأشكال الإنسانية للحياة اللائقة. ترتبط الإنجازات الحضارية أولاً بالسيطرة التكنولوجية على الطبيعة (اختراع الآلات، استعمال الكهرباء، اختيار سلالات ذات انتاجية عالية من النباتات والحيوانات الأليفة أو المحلية). كما ترتبط ثانياً بنظام أكثر كمالا من العلاقات الاجتماعية (اختراع اللغة المكتوبة، اختراع المعايير الشرعية والتشريع، وكذلك اختراع العملة والسوق).

ثانياً يشير مصطلح الحضارة الى مجتمع ثقافي اجتماعي مستقر من البشر أو البلدان التي استطاعت الحفاظ على طبيعتها الموحدة عبر امتداد تاريخي طويل بالرغم من كل التأثيرات التي تعرضت لها وبالرغم من كل التغيرات التي حصلت فيها، بكلمة أخرى نموذج ثقافي وتاريخي معين لمجتمع ما، متعدد العروق، كاليابان أو روسيا مثلاً أو مجموعة كاملة من البلدان كبلدان أوربا أو الشرق العربي.

ثالثاً وأخيراً هناك معنى آخر لمصطلح (الحضارة)، إنه يشير الى اختلاف ثقافي اجتماعي عام بين النماذج التاريخية للبنى الحضارية، ظهر كل منها على شكل عدد كبير من أنواع المجتمع الحسية الملموسة. في التاريخ البشري نموذجان أساسيان للحضارة: النموذج (التقليدي) والنموذج التكنولوجي، يختلف هذان النموذجان بشكل أساسي في العمليات التطبيقية للإنتاج وللإدارة وفي أنظمة العلاقات وفي تقنيات تنظيم النشاطات الإنسانية التي تكفل عملية الاستقرار الوظيفي لمجتمع أو لجماعة بشرية معينة. هنا لابد من مناقشة هذا الاختلاف بمزيد من التفصيل، بدل مصطلح «الحضارة التكنولوجية» على نموذج خاص من تطور الحضارة ظهر في أوروبا

خلال المرحلة الأولى من النظام الرأسمالي ويشير وفقاً لمنطق نشوئه الى «الحضارة الغربية» تحديداً.

لكن سبق هذه الحضارة نموذج من التطور الحضاري أقدم وأبكر تاريخياً، إنه المجتمع التقليدي. وما الهند القديمة، الصين، مصر القديمة، دول ألمانيا، السلاف بالإضافة الى العالم العربي خلال العصور الوسطى الا مثال على تلك المجتمعات التقليدية، التي بقيت بعيدة عن التطور الحضاري حتى بعد ظهور الحضارة التكنولوجية وحتى في القرن العشرين أيضاً.

إلا أنه ومع ظهور الحضارة التكنولوجية حدث تواصل بين المجتمعات التقليدية وهذه الحضارة، أدى الى تغيير في هذه المجتمعات حيث تشرّب البعض هذه الحضارة ببساطة ودخل البعض الآخر طريق التحديث وانتقل بشكل تدريجي الى المجتمعات التكنولوجية مع حفاظه على بعض المزايا الأصلية الخاصة. لقد سلك هذا الطريق عدة دول منها اليابان خلال القرن العشرين بعد الإصلاحات التي قام بها ميجي وكذلك روسيا والارجنتين بالاضافة الى البرازيل.

ثمة خلاف جوهري بين الأساليب التقليدية والتكنولوجية في عملية التطور. إذ تتميز المجتمعات التقليدية ببطء في التغيرات الاجتماعية حيث يسمح فقط، ضمن الأطر التقليدية المجربة، للتجديد في الإنتاج وفي عملية تنظيم العلاقات الاجتماعية.

وعلى العكس من ذلك تماماً يتم التطور الاجتماعي في الحضارة التكنولوجية بمعدل سريع جداً إضافة الى أنه يفتح الطريق أمام التطور الشامل ليصبح تطوراً مكثفاً. كذلك تصبح عمليات التجديد والإبداع والأفكار الأصلية الجديدة وأشكال النشاطات المختلفة الى جانب الأهداف والغايات، القيم الابرز في عالم الثقافة، وبذلك لإيعاد إنتاج العملية التقليدية نفسها من جديد فحسب بل يجري عليها تعديل بشكل دائم.

وهكذا تصبح عملية التطور التكنولوجي العامل الرئيسي الذي يقرر

كل عمليات التغيير الأخرى في الحياة الاجتماعية . إذ أنه يرتكز على عملية تغيير سريعة في الموضوع (المادة) أو الواسطة التي تشكل بيئة الإنسان الحالية، التي تعتبر بدورها، عملية التجديد النشط في بيئة هذا الموضوع والتي تساعد على تنشيط عملية التحول السريع في الروابط الاجتماعية القائمة بين جميع البشر .

يغير التقدم العلمي والتكنولوجي بشكل دائم أساليب تفاعل البشر مع بعضهم بعضاً بالإضافة الى أشكال تواصلهم، ونتيجة لذلك قد يجتاز نظام العلاقات الاجتماعية ونماذج وسائل الأنشطة المختلفة بالإضافة الى أساليبهم وبناهم القيمة الهادفة تحولاً جذرياً ضمن فترة زمنية لا تتعدى الجيل الواحد .

لقد هيأ لظهور الحضارة التكنولوجية عدد كبير من التغيرات في الثقافات التقليدية، التغير الأول حصل في الزمن القديم الذي كان مرتبطاً بثقافة المدينة القديمة التي على الرغم من تقديمها المجتمع التقليدي بشكل أساسي إلا أنها اعتبرت نوعاً خاصاً منه، لقد قدمت دولة المدينة هذه اختراعات حضارية كثيرة، أهمها بالنسبة الى التقدم المستقبلي إنما هي البدايات الأولية للعلم النظري وتجربة التنظيم الديمقراطي للعلاقات الاجتماعية .

أما التحول الهام الثاني في تاريخ الثقافات التقليدية والذي لعب دوراً هاماً في إنجاز الثقافة التكنولوجية فهو ظهور التراث المسيحي بمقولته القائلة إن الانسان خلق على صورة الإله، بالإضافة الى تفسيرها الخاص المتعلق بالعقل إذ نقول أن العقل البشري يعتبر نسخة مصغرة عن العقل الالهي وهو قادر على فهم الغاية من عملية الخلق المقدسة كلها .

شكلت الفرضيات الخاصة بإنجازات الثقافة القديمة بالإضافة الى التراث الثقافي المسيحي الذي حصل خلال عصر النهضة وأثناء عملية التطور اللاحقة لهذه الافكار في عهد الاصلاح وفي عصر التنوير نظام القيم المميّز للحضارة التكنولوجية .

وقد خدمت هذه القيم بمجملها كنقاط إشارة تهتم بمفهوم الحياة الذي يحدد بروز ديناميكية هذه الحضارة. من أهم هذه القيم: عملية فهم الانسان كمخلوق يوضع جنباً الى جنب مع العالم في نشاطاته المتغيرة، وفهم هذا النشاط كفرع من العملية التجديدية الابداعية الموجهة لتحويل العالم الظاهري ولتأكيد سيطرة الانسان على الاشياء، وفهم الطبيعة كحقل منظم للأشياء أو للغايات التي بدورها تقدم موارد (ثروات) من أجل النشاطات المتغيرة للإنسان، بالإضافة الى فهم أهمية الفرد المستقل النشيط وأهمية التجديد والتقدم والذهنية العلمية كذلك.

لقد تعودنا، نحن الذين نعيش عالم الثقافة التكنولوجية، على كل هذه القيم وتقبلناها أساساً وهدفاً أسمى في عملية التطور الاجتماعي، إلا أن هذه القيم لا تبدو غاية عليا أو هدفاً سامياً بالنسبة لفرد من المجتمع التقليدي، ليس ذلك فقط بل إنه يرفضها كقيم، ذلك أن النشاطات الموجهة في الثقافات التقليدية الى تحويل الاشياء والظروف الخارجية لا ينظر اليها أبداً كهدف لوجود الانسان بل إن القوة الموجهة للنشاطات الإنسانية في تلك الثقافات لاتتوجه عادة الى الخارج بل الى الداخل وهدفها كله ينصبّ على تطوير عملية الضبط الذاتي، وعلى تدريب النفس من أجل أن تصبح قادرة على التأقلم مع البيئة الاجتماعية، كما ينظر الى الطبيعة في هذه الثقافات على أنها منظومة حية وليست حقلاً لا وجه له من اشياء تنظمها قوانين موضوعية.

اقترح الفيلسوف الروسي المعروف ام. بتروف، في زمنه تجربة ذهنية أصلية تقول: ماذا ستكون ردّة فعل الفرد الذي تربى وترعرع في أحضان نظام حضاري تقليدي إزاء المثل العليا للثقافة الأوروبية؟ وأكدّ بشكل خاص على الخلاف الشديد في فهم الشخصية المقبولة في نموذجي الثقافة كليهما. لا يجد الفرد المتكون من حصيلة الثقافة الأوروبية الجديدة ومن حصيلة العلاقات الاجتماعية الجديدة نفسه ملزماً بشكل متزمت بتقليد الشراكة

العائلية عند مروره بالتجربة المهنية والتجربة الاجتماعية، بينما يعتبر هذا بالنسبة لفرد من المجتمع التقليدي برهاناً واضحاً على العجز الاوروبي، فالاوروبي كما يقول بتروف الذي ينافح عن التقليدية، ينشأ في شروط عبثية تجعله متيقناً تماماً من أنه قادر أن يصبح أي شيء يريده، لكنه يجد نفسه عندما ينمو ويكبر ويشارك في النشاطات المتعلقة بالبالغين المختصين يعاني من خيبة أمل مريرة، ويبقى شخصاً مكتئباً حتى نهاية حياته، وفريسة لأحكام لاجدوى لها خشية أن تتحول الى حقيقة يوماً ما، إنه ببساطة شخص يمتلئ بالحقد والضغينة تجاه الآخرين الذين يفعلون برأيه ما يمكن أن يفعله هو بشكل أفضل بكثير.

لا يملك الفرد الأوروبي، لا في أيام شبابه ولا في سني نضجه، هدفاً محدداً للحياة وليس قادراً على فهم هدفها أبداً، إنه يندفع بجنون من خصوصية الى أخرى محاولاً أن يتعلم شيئاً جديداً دائماً، مثله مثل اولئك البشر الهمجيين الذين يقول واحدهم عن نفسه «أنا ثعلب ماء أو أنا تمساح». كما يصر الفرد الأوروبي ويؤكد دائماً أنه «شخصية» ويعتبر ذلك طوطمه الدائم.

من أجل هذا كله تعتبر الشخصية نقطة حساسة جداً بالنسبة للمواطن الاوروبي. إن تلاطفه أو تربت على رأسه مادحاً إياه كشخصية في حضور أوروبيين آخرين تراه يمتلئ غروراً وفخاراً، وليكن الله في عونك إذا حاولت المس بالشخصية الاوروبية بطريقة خاطئة، سترى الأوروبي ينقض عليك جسدياً دون تردد أبداً. لذلك ترى الأوروبيين يعيشون جميعاً بسلام ما دام كل واحد منهم يؤكد للاخر أهمية شخصيته، لكنهم يتصارعون ويتقاتلون ويذهبون الى الحروب عندما يسأمون من ذلك.

استشهدنا بهذا الحوار الطويل ليس لأن دراسة بتروف الوحيدة تسمح لنا بالنظر الى أنفسنا والى قيمنا من النواحي الجانبية، كما كانت، أي من موقع الفرد المنتمي الى الثقافة التقليدية، بل لأن بتروف يزودنا بنظرة عميقة عبر العقلية التقليدية الى فهم العالم الذي يتميّز به النموذج التقليدي للحضارة.

إلا أن هذه التجربة الذهنية يمكن عكسها بسهولة تامة إذ يمكن أن نلقي نظرة الى القيم التقليدية بعين شخص يؤمن بالثقافة التكنولوجية . إن ارتباط الشخص التقليدي بالنماذج المحددة بدقة والمحافظة والمكررة من النشاط ، بالإضافة الى عملية التضمين الطويلة الأمد والمفروضة بالقوة في شركة معينة ، وفي عشيرة معينة أو طبقة معينة ، قد يبدو بالنسبة لشخص تربى وترعرع داخل أجواء الثقافة الأوروبية الحديثة شكلاً من أشكال فقدان الحرية ، غياب حرية الاختيار ، ذوبان الفرد داخل علاقات الشراكة ، وأخيراً قمع الإمكانيات الخلاقة لدى الفرد .

يعتبر تطور الشخصية المهيمنة «الشخصية المستقلة» ، المثال الابرز في الثقافة التكنولوجية ، وهناك افتراضات ونظريات عديدة تعرّضت لتفسير تطور كهذا .

يمكن للفرد أن يكون في علاقته مع الآخرين وبإمكانه الانضمام الى أي مجموعة اجتماعية يريدها دون أن يكون مرتبطاً بشركة محدودة أو بمنظمة محددة . ، قد بينت التجربة التاريخية الأوروبية وتجربة أمريكا الشمالية أيضاً أن أفضل الفرص لتحقيق النموذج الأمثل للحرية الفردية يمكن تأمينه عن طريق الديمقراطية . وقد وصلت فكرة حقوق الانسان الى سلم الأولويات في نظام مبادئها في المجتمعات التكنولوجية المتطورة في القرن العشرين .

يتطلب اليوم قدر الحضارة التكنولوجية بعداً جديداً . حيث تتباهى وتتفاخر هذه الحضارة بتحقيق إنجازات ضخمة أثبتت من خلالها قيمة الحياة وجدواها وجعلتها تبدو جذابة في نظر المجتمعات التقليدية إلا أنها وفي الوقت نفسه سارعت في ظهور أزمات عالمية ضخمة ألحقت الخطر بالوجود الحقيقي للجنس البشري . في هذا الصدد ظهرت مشكلة البحث عن طرق جديدة للتطور الحضاري . لقد غشت الابصار الثورة التكنولوجية والعلمية في العالم الحديث وخاصة في عملية الانشطار الحاصل بين «النظام

الرأسمالي والنظام الشيوعي» «الشمال والجنوب» وحتى بين «الشرق والغرب» وأعطيت كل الاهمية للاختلاف القائم بين النظامين التكنولوجي والاجتماعي، الحضارة الصناعية والحضارة «المعلوماتية» ما بعد الصناعية.

قد نسأل: إلى أي نموذج من التطور الحضاري سينتمي مستقبل المجتمع ما بعد الصناعي؟ وهل سيكون عبارة عن استمرار للحضارة التكنولوجية أم أن نموذجاً جديداً من التطور سينبثق؟ تتضمن الاجوبة على هذه الاسئلة كل ما جاءت به وجهة نظرنا حول المجتمع ما بعد الصناعي كمجتمع سيجد طريقاً خارجاً عن الأزمات التي تطورت بسرعة هائلة جدا بفضل الحضارة التكنولوجية مثل علم التبيؤ، علم الإنسان أو الانتربولوجيا»، من أجل هذا كله، أي من أجل تطوير استراتيجيات جديدة تشمل تطوراً ومستقراً نحتاج الى تغيير ضروري في العقليات الاساسية ونحتاج الى تواجد قيم أيضاً في الثقافة التكنولوجية. ونحتاج كذلك الى تعديل في موقف الإنسان تجاه الطبيعة، تحقيق فهم جديد للسلطة، للسيادة، للتحويل القسري للأشياء.. الخ.

في مثل هذه الاجواء تبدو عملية الانتقال الى المجتمع الحضاري ما بعد الصناعي كحضارة ما بعد تكنولوجية، ألا يبدو مدهشاً أن يظهر الخلاف القائم ما بين المجتمعات الصناعية والمجتمعات ما بعد الصناعية خلافاً جوهرياً يشمل المجال الكامل للتنظيم المعياري وللعلاقات القائمة في السلطة وفي التقاليد والقيم بالإضافة الى العمل والسلوك اليومي للبشرية جمعاء؟

إن بروز نموذج جديد من الحضارة لا يعني أبداً اختفاء كل النماذج الحضارية السابقة. بل على العكس تماماً ستحفظ هذه النماذج وتصان وتسعى من أجل إحداث شكل من التنوع في النماذج الواقعية الموجودة في المجتمع التي ستتواجد معاً وستتفاعل معاً وستتفاعل مع بعضها البعض في الوقت نفسه. كما قد يستمر تواجد المجتمعات ذات النموذج التكنولوجي جنباً الى جنب مع التطور الحضاري ما بعد الصناعي وستبقى بلدان كثيرة تحافظ على السمات الاساسية للحضارة التقليدية.

لذلك ستصبح الصورة الشاملة للعالم الانساني أكثر تعقيداً. إذ أنها لن تكون صورة متجانسة كما افترض النموذج التقدمي التاريخي بل على العكس تماماً ستصبح أكثر تنوعاً وسيواجه الانسان فيها عدداً من المشاكل والمصاعب التاريخية الجديدة. لذلك علينا، عندما نناقش مصير الحضارة، أن نحتفظ دائماً في أذهاننا بالمزايا اللازمة لتطور الحضارة الذي يمكن التنبؤ به

٢- ضمن سياق التاريخ نرى أن التنظيم الشامل للمجتمع يصبح وعلى نحو مطرد أكثر وأكثر تعقيداً. حيث تنطوي المجتمعات الحديثة بشكل معقد على أنظمة متعددة الابعاد من التفاعل والتواصل ضمن عدد هائل من العناصر (الافراد، القوى الاجتماعية، البنى والمؤسسات) ولكي يعمل مثل هذا النظام دون ارتكاب أية أخطاء، ويكون نظاماً مستقراً يؤكد شمولية النظام الاجتماعي، لا بد له من شكل مناسب من النظام والتنظيم للحياة الاجتماعية ولقد تطور مثل هذا الشكل في عملية تشكل الحضارة الغربية وعرف باسم الديمقراطية.

خطت الديمقراطية شوطاً من التطور قبل أن تكتسب شكلها ومضمونها الحديثين حيث ظهرت، وهذا ما يجب التأكيد عليه، كعملية تطور تاريخي طبيعي لم يأت بالصدفة بل جاء نتيجة منطقية للحالة المعقدة للروابط الاجتماعية القائمة بين الأفراد، ونتيجة لحاجة هؤلاء الى تنسيق وإحداث توازن معين في مصالحهم المختلفة.

لقد كانت الحضارات الزراعية العائدة للعصور القديمة حضارات بسيطة نسبياً وكان التنظيم الاجتماعي البدائي بسيطاً كذلك، وكان المجتمع يضم عدداً من جماعات ريفية، وخلايا أولية، إذا جاز لنا القول، من الحياة الاجتماعية. وكان الشيء نفسه قائماً في البنية الاجتماعية حيث كان كل واحد يعتمد على الاخر مما جعل بالامكان تنظيم الاعمال الاجتماعية بأسهل الطرق. والتي كانت عبارة عن شكل استبدادي دكتاتوري من الحكومة (ضمن إطار الحكم البدائي «الحكومة الذاتية»). هذا الاتحاد المتناقض بكل

وضوح بين حياة شبه ديمقراطية قائمة ضمن الكومبونات (تقرر كل المشاكل الداخلية للأفراد من خلال لقاء يقوم به أعضاء الكومبونة الواحدة)، وطغيان مركزي استبدادي من الخارج يعزى الى توحد أو تماثل الخلايا الاجتماعية الاولية التي كانت تتحد بشكل تدريجي ضمن تكتل الدولة .

يتميّز هذا الاسلوب من الاتحاد بالانظمة البسيطة التي تنتظم فيها العناصر المتصلة الصغيرة الاولية مع المجموع العام من خلال تشكيل مركز وسط وحيد يقوم بتنفيذ خطة الحكومة الدكتاتورية لهذه العناصر (أشار هيجل الى مثل هذا النوع من التواصل بكلمة «الآلية») . إلا أنه يظهر فوراً داخل هذا الشكل من الحضارة التقليدية طراز أساسي ونموذج من التنظيم الشامل للحياة الاجتماعية . كما يخضع المجتمع التقليدي الى نوع من التحول الذي من خلاله كانت المدينة القديمة وكذلك الدولة الحديثة القائمة أساساً على الحرف والتجارة تتخذ لنفسها شكلاً معيناً .

يؤدي الانقسام الحاصل في العمل وفي عملية تبادل السوق الى حدوث مجموعة مختلفة من الخلايا الاجتماعية الأولية ، التي هي عبارة عن الجماعات ، والتي تبدأ بشكل تدريجي بمحاولة التغلب على عزلتها عن بعضها البعض . وكما تتشكل المدينة يحصل الشيء نفسه مع الكومبونات حيث تخضع هذه الكومبونات الى عملية تحول تدريجي وتبدأ بعرض مصالح الطبقات المختلفة لمواطنيها الذين يدافعون عن مصالحهم داخل إطار الدولة الموحدة . تظهر الحاجة هنا الى ايجاد طريقة خاصة من التنظيم تأخذ بحسبانها الجوانب المتعددة والمتقلبة لهذه المصالح . كانت المدينة القديمة الشكل التاريخي الأول لهذا النموذج من التنظيم للحياة الاجتماعية . ظهرت من خلاله الديمقراطية والسوق كشكل من أشكال التواصل الاجتماعي لصالح المجموعات السائدة والافراد ، الذين خططوا للوصول الى أهدافهم العامة دون أي نوع من أنواع الاكراه الظاهري وذلك عبر طرق لا علاقة لها بالقوة أبداً . لقد تطلب هذا النوع من التلاحم والتواصل بين

الافراد والمجموعات نوعاً معيناً من الشخصية وشكلاً محدداً من أشكال الشخصية المتعاونة طوعياً من أجل إيجاد شكل من أشكال التنسيق والعمل الاجتماعي المشترك. هنا يجب ألا ننسى أن أول شكل تاريخي من اشكال الديمقراطية طبّق على المواطنين الأحرار فقط وأسقط من حسبانه قائمة العبيد.

ولدت الديمقراطية التي شخصّت عملية الانتقال من المجتمع التقليدي الى الحضارة التكنولوجية أشكالاً عديدة من المجتمع اعتمد على مبادئها. فإذا بدأنا بالعقبة الاولى الساذجة التي تقول إن الناس قادرون أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم تكون الديمقراطية قد شكلت عناصرها الاساسية بشكل حتمي: المجتمع المدني ومؤسسة حقوق الانسان. وفي سياق التطور التاريخي للحضارة الغربية، ولدت فكرة «سيادة الشعب» التي ظهرت في بداية الديمقراطية ونتج عنها مجموعة كبيرة من القيم والأدوات اللازمة لتنظيم الحياة الاجتماعية، مثل لحكومة الاغلبية، تقسيم السلطة، سيادة القانون، حقوق الإنسان، المساواة بين المواطنين.. الخ

لا يمكننا أن ننكر أبداً أن اكثر المزايا جاذبية في الفكر الديمقراطي والفعل الديمقراطي يكمن في بحثه الموروث لإيجاد نوع من التوازن بين المصالح ليس على مستوى المجموعات الاجتماعية والطبقات فقط بل على مستوى الفرد كذلك وقد بقيت حتى يومنا هذا المبادئ الديمقراطية والقوانين التي تحكم عملية التواصل الإنساني وطريقة العيش، الكوميونية بالرغم من كل عيوبها وهشاشتها قمة الإبداع الاجتماعي للإنسان، وبقيت العنصر الاكثر جاذبية في الحياة الاجتماعية، لذلك ليس غريباً أبداً أن ينتحل لقب «ديمقراطيين» كثير من الطغاة والمستبدّين.

كل ذلك لا يعني أبداً أن الديمقراطية خالية من الضعف والمشاكل. أي أنها تقدم «قمة الكمال أو الكمال كله». بل على العكس تماماً إنها معرّضة اليوم للنقد اللاذع وللقذف بالعديد من الشكاوى والخلافات، لكن يجب ألا

يغض النظر عن هذا كله انطلاقا من أن الجنس البشري لم يخترع شيئاً أفضل حتى الآن» لهذا دعونا نحاول أن نصف الأمراض المنسوبة الى الديمقراطية.

ليست الديمقراطية كما تمارس اليوم في المجتمع الغربي إلا نظاماً سياسياً، إنها عبارة عن الة تهدف بالدرجة الاولى ليس الى تقديم حرية الاختيار للفرد فقط بل تخضعه الى معايير وأحكام من الحياة الاجتماعية تحت شعار تحقيق الانسجام الاجتماعي. وبرغم أنه يفترض أن يكون النظام هو البديل المباشر للحرية بل عنصر أساسي من عناصر تعريفها. وهكذا يحرم نظام الديمقراطية السلطة من منزلتها ومن أهميتها كقيمة عليا، كذلك تستبدل عبارة السلطة التي هي الصفة المميزة للأنظمة الدكتاتورية، بسلطة المعايير وبسيادة القانون وهذا يعتبر بشكل صحيح الانجاز الوحيد للديمقراطية، لكن نتيجة هذا التبديل تبدو متناقضة ظاهرياً وغير متوقعة، وللمرة الثانية لايستطيع الفرد تنظيم وترتيب حياته بحرية بل عليه الخضوع الى املاءات وأوامر الحضارة فيما يخص قوانين الحياة والسلوك، أما بالنسبة للحرية فالحرية الوحيدة التي تركت للفرد في الواقع هي حرية التفكير بشكل مختلف، وحرية وضع النظريات التي تبرهن إذا اخضعت الى عملية فحص دقيقة أنها عبارة عن حرية أدلجة الضرورة.

- في النظام الديمقراطي نوعان بحاجة الى التفرد والتمييز:

الاول: لا يتعرض الفرد عند صنع خياراته ذات المغزى المعين الى أي نوع من أنواع الضغط يرافق منع قراره الهام.

الثاني: يكون النظام الاجتماعي أكثر متانة واستقراراً اذا كان دور النظام الذي حل محل الحرية والسعي من أجل الوجود المادي والمعايرة الضرورية أكبر من الحياة اليومية للفرد.

إن نقد الديمقراطية أو إذا أردنا أن نكون أكثر دقة، نقد الحضارة القائمة على النظام الديمقراطي، هو نقد مفاهيمي أساساً لذا لا يمكن تجاهله أبداً عند مناقشة الآفاق التاريخية للديمقراطية وكذلك للحضارة الغربية التي أنجبتها.

يتخطى نقد الديمقراطية المجال السياسي الخالص الذي أراد أن يصل إليه فوكوياما حول «نهاية التاريخ»، التي يربطها بانتصار الديمقراطية الحرة؟

تعتبر الديمقراطية بالرغم من كل أخطائها وعيوبها نظرية وبديلا لأي شكل من أشكال الطغيان والاستبداد. هذه الاشكال التي تنتج عنها، اذا ما سيطرت زمناً طويلاً، نوع من الاحادية في الحياة الاجتماعية وفقدان التنوع في الانظمة الثانوية وفي البنى والمؤسسات التي تعتبر ضرورية جداً من أجل عملية التطور الاجتماعي. إن رفض الديمقراطية يؤدي شأنه شأن رفض أي نوع من أنواع الإنجاز الحضاري الى التدهور في خاصية الحياة نفسها. إننا نستطيع العمل حتى يومنا هذا بدون حواسب وبدون تكنولوجيا حديثة وبدون ديمقراطية لكن ذلك يخلق عوائق وحواجز يؤدي بالمجتمع الى التدهور الى مستويات أدنى وأدنى.

وكما تبين التجربة التاريخية يعتبر التطور الصناعي ممكناً في المجتمع الديمقراطي والمجتمع الاستبدادي كليهما (كما تبين ذلك عملية التصنيع في الاتحاد السوفيتي وألمانيا النازية)، لكن إذا تركنا جانباً الثمن الذي سيدفعه المجتمع من أجل هذا التصنيع وكذلك الصفة العسكرية المشوهة للتقدم الاقتصادي سنرى استحالة ظهور التطور ما بعد الصناعي وبروز المجتمع المعلوماتي تحت ظل الحكم الاستبدادي، فالحضارة المعلوماتية ممكنة فقط في أجواء التبادل الحر للمعلومات التي يغدو بإمكان المجتمع الديمقراطي حصراً، نظراً لان المجتمعات الاستبدادية مجتمعات مغلقة، غير متسامحة، كما تمارس عملية ضغط صارمة للمعلومات، وتؤكد على الاحتكار الايديولوجي لذلك لا يمكنها تلبية متطلبات التحدي التاريخي لعملية التطور ما بعد الصناعي. وفي التحليل الأخير كانت هذه المهمة التاريخية بالذات أي مهمة خلق الشروط اللازمة للانتقال الى التطور ما بعد الصناعي هي التي نشطت لدى التحليل النهائي عملية الاصلاح في روسيا تلك التي بدأت عام ١٩٨٥ مع حركة (البروسترويكا)، ذلك إن سياسة تطبيق الديمقراطية التي

بدأها غورباتشوف هي عبارة عن محاولة لتحرير البلاد من النظام الديكتاتوري. لكن المصاعب والاخفاقات التي سببتها «سياسة الإصلاح» لاتلغي الضرورة التاريخية لإحداث عملية تغير ديمقراطي عميق داخل المجتمع الروسي بالرغم من أن مصطلح الديمقراطية ذاته لم تخلص له تماماً سياسة الديمقراطيين الذين تبؤوا السلطة بعد محاولة الانقلاب التي حدث في آب عام ١٩٩١.

إن علينا، ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين، أن نناقش مشكلة مصير الديمقراطية والحضارة العالمية ضمن مجالات أوسع آخذين بعين الاعتبار الظواهر والنزعات التي تؤكد وجود أزمة في العالم الحديث كله. فما الطريق الذي ينبغي على الجنس البشري أن يسلكه. هذا الجنس الذي انقسم اليوم الى قسمين فقير وغني، بلدان شرقية وبلدان غربية تقوم فيهانظم مختلفة من القيم والتقاليد؟ إذ ليس صحيحاً تماماً الافتراض أن الحضارة التكنولوجية الغربية قد أثبتت أنها كونية، مقبولة من الثقافات كلها ومن بني البشر جميعاً وأنها كافية وملائمة لأن تؤخذ كنموذج بفرض قيمه ومؤسساته كلها في عصر المجتمع ما بعد الصناعي على بلدان تطورت انطلاقاً من قاعدة حضارية مختلفة طوال قرون عديدة وأن التحول المباشر والفوري كما يفترض التفكير الواقعي هو تحول يصعب على الناس قبوله بسهولة. وكما لاحظ، وبكل وضوح، صاموئيل هنتجنتون أنه من الصعب أن نرى في (الثقافات الإسلامية، الكونفوشوسية، اليابانية، الهندوسية، الارثوذكسية) استجابة كبيرة لأفكار غربية مثل: الفردية، الليبرالية، الدستورية، حقوق الإنسان، المساواة، الحرية، سيادة القانون، الديمقراطية، السوق الحرة، وفصل الدين عن الدولة.

لذلك نجد أنفسنا اليوم وجهاً لوجه أمام مشكلة ألا وهي دراسة الاسباب الاكثر عمقاً للفجوات الحضارية القائمة في المجتمع العالمي بما فيه من بلدان وشعوب وثقافات. هناك مدرستان فكريتان تتوزعان دارسي

المستقبل لدى تحليلهم للموقف التاريخي الذي يتشكل ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين، إذ يعتقد البعض أن من السهولة بمكان كبير خلق حضارة عالمية كونية على طراز المجتمع الغربي الحديث بينما يبدو البعض الآخر اكثر حذراً إذ لا يرى ان مثل هذا الدمج بين الحضارات ممكن في المستقبل المنظور. فأي المدرستين أقرب الى الحقيقة؟.

٣- تجري الان عملية بحث لايجاد شكل من أشكال تطور «حضاري» جديد في جميع البلاد وخصوصاً في العالم الغربي، الذي أنذر بظهور مشاكل وظواهر سلبية كثيرة، سببّتها الحضارة التكنولوجية. إن حل هذه الازمة يتطلب صفة عالمية شاملة قادرة على التأثير في كل مظاهر ومجالات الحياة: الاقتصاد، السياسة، الثقافة، علم البيئة بالاضافة الى الصفات الانتربولوجية للأفراد.. وقد اقترح في هذا الصدد مجموعة من السيناريوهات تستطيع التغلب على هذه الازمة من خلال بناء نظام عالمي جديد. فإذا حسمنا موضوع النبوءة المتعلقة بالايمان باليوم الآخر «البعث» وموضوع النبوءة في سفر الرؤيا «نهاية العالم» الحتمية (نتيجة لحصول حرب ذرية أو كارثة بيئية معينة)، هناك نصان أو سيناريوهان يستحقان المناقشة حول موضوع المستقبل الذي يمكن التنبؤ به.

شارك في كتابة النص الاول الذي ينطلق من حقيقة تؤكد حتمية الصراع الحاد بين الدول كلها من أجل الحصول على موارد الكرة الارضية في حالة انهاكها الشديد مجموعة من علماء المنطق الخاصين بدراسة المستقبل. هذا الصراع سيؤدي في رأي مناصريه الى حدوث انقسام حتمي في العالم، مجموعة من الدول ستختلف في طريقة تكيّفها مع الحياة بشكل مخيف، وستشكل المجموعة الأولى، مجموعة اليوم المعروفة بالدول السبع الكبرى، إضافة الى الصين والبلدان المتطورة بشكل آلي في آسيا «مجموعة النمور ومجموعة التنين الذهبية» التي تعمل أقصى ما تستطيع للانضمام الى تلك الدول. وهناك أيضاً حزام الدول التي تعيش مستوى رفيعاً من العيش

كالبلدان الموجودة في المجموعة الاوروبية اضافة الى حزام الدول التي تعيش مستوى معيشياً أقل والتي ستستخدم مصدراً لتأمين عمل رخيص ولديها موارد وثروات طبيعية.

يعتبر بشكل أساسي، مفهوم «البليون الذهبي»، مفهوماً مختلفاً عن هذا السيناريو حيث ينطلق من النظرية التي تؤكد أن هناك فرصة ضئيلة جداً للبلدان النامية في حالة الاستهلاك العالمي الكامل للموارد الطبيعية يمكن من خلالها الوصول الى مستوى البلدان المتطورة اقتصادياً، مما سيؤدي الى تدهور نوعية الحياة لدى الدول الاولى بشكل أكيد. ويؤدي كذلك الى تناقص فرص هذه الدول في دخول مرحلة التطور ما بعد الصناعي، النظام العالمي المتصوّر في هذا السيناريو يفترض مسبقاً سيطرة الدول المتطورة على غيرها من الدول سيطرة يمكن أن تتوافق في مراحلها الاولى مع عملية غرس الاشكال الظاهرية للديمقراطية الغربية، وللثقافة الشعبية في البلدان المختلفة تنتهي فيها الاعراف والتقاليد الثقافية نتيجة لعملية التقدم هذه وتنتهي معها مختلف تنوعات الجماعات التاريخية-الاجتماعية مما يؤدي بدوره الى تفسخ وانحلال الديمقراطية نفسها.

ما نعنيه هنا، هو أن سيطرة بعض البلدان على غيرها في حالة الشمولية المتصاعدة للتاريخ الانساني يمكن أن يغير عملية الممارسة الموجودة فعلاً «للمعيارين المزدوجين» ويمكن أن يفقر فكرة الديمقراطية نفسها داخل المجتمعات المتطورة. وبذلك تميل الاشكال الديمقراطية ومؤسساتها الى فقدان مضمونها الاساسي لتصبح عبارة عن غطاء لإحياء وبعث الطرق الاستبدادية في الحكم من جديد. إلا أنه ليس من السهولة بمكان تشخيص الدكتاتورية: بل قد تأخذ شكلاً مجهولاً «سلطة الظل» تعبر من خلاله عن مصالح المجموعات الاجتماعية الضيقة، وعن مصالح العشائر والأقليات التي ستتلاعب بالرأي العام (وستفتح وسائل الاعلام الجماهيرية العصرية الباب لاحتمالات غير محدودة لمثل هذا النوع من التلاعب).

النص الثاني هو بلا شك نص بديل وعلى الرغم من أنه يشير الى الواقع نفسه والى الصفة العالمية للمشاكل، فإنه ينطلق في تكهناته من النظريات الانسانية واعتباراتها ويضع هذا السيناريو لعملية التطور ما بعد الصناعي، فكرة التغلب على عدم التكافؤ الموجود في عملية التطور القائمة في بلدان ومناطق عدة في المقدمة. (إذ يتنبأ جون راؤول عند بحثه «لمبدأ العدالة» بتوقف البلدان غير المتطورة والطبقة التي لا امتياز لها في كل مجتمع عن الوصول الى مستوى رفيع من العيش). وبدءاً من السبعينيات من هذا القرن عندما بدأ النادي الروماني بإصدار أوراق حول «حدود مستوى النمو» رأينا أن وجهة النظر هذه، لاقت اعترافاً وتقديراً واسعاً وانتشرت بشكل كبير في معظم الدوائر والمجالات الفكرية لبلدان عديدة. وكان المطلوب كردّة فعل على هذه الأزمة العميقة في الحضارة التكنولوجية تقديم اصلاحات مادية أساسية في الاستراتيجية العامة لعملية التطور العالمي مثل: إحلال نوع من التكنولوجيا قادر على إنقاذ الطاقة بدلاً من التبديد غير المحدود للطاقة الموجودة على سطح الارض، وإقامة حد أدنى من التداخل التكنولوجي في الطبيعة بدلاً من الاستغلال الجشع للبيئة الطبيعية، وإحداث تطور في الثقافة وفي الحماية البيئية بدلاً من التوسع اللا نهائي لعملية الانتاج ولقدرة الاقتصاد.

باختصار، ارتبطت كل الآمال في الوصول الى تطور ما بعد صناعي وفي ظهور مجتمع معلوماتي في هذا العالم بعملية تقليص تدريجي (إن لم يكن ثابتاً) في عملية استهلاك الموارد والطاقة وكذلك الزيادة في استخدام المعلومات. وبذلك يظهر المستقبل وكأنه نوع من حضارة (القيم ما بعد المادية).

بالمحصلة يبدو هذا النموذج من تطور الحضارة نموذجاً غامضاً جداً. توضع فيه كل الآمال في حوارات ما بين الثقافات، وفي تنوّع الابداع الثقافي، وفي عملية التواصل البشري، وفي رصد وجهة النظر المعتدلة

للعالم الانساني الكوني الموجودة لدى أولئك البشر الذين يعيشون في هذا العالم وكأنهم أصبحوا مدركين تمام الادراك مسؤوليتهم في العيش في هذا «الوطن المشترك» للجميع . إذ تصور الديمقراطية هنا كشرط اجتماعي حقيقي وحيد مسبق (حيث لم يخترع شيء أفضل بعد) من أجل المزيد من التطور للجنس البشري وبوجود قدر أكبر من التنوّع في الحياة، وقدر أكبر من التكامل المنظم بين هذه التنوعات، لا بد للنهج الديمقراطي في تنظيم العمليات الاجتماعية من الانتشار ليس فقط على النطاق الاقليمي، والمحلي، بل وعلى النطاق العالمي أيضاً . إن الديمقراطية ستكسب في حالات جديدة وظيفة أخرى إضافية، إذ ستصبح وسيلة من وسائل تنسيق المصالح الإنسانية المتنوعة ضمن مستويات ثلاثة في وقت واحد: مصالح الأفراد، مصالح المجموعات الاجتماعية، ومصالح العلاقات القائمة بين الدولة بالاضافة الى المصالح القومية والتراث الثقافي لبني البشر جميعاً .

إن نقد الحضارة والأسس التي يعتمد عليها ذلك النقد أمر قائم منذ زمن طويل . لقد أصبح من المألوف البحث عن أسباب أخطاء تلك الحضارة وعثراتها في النظام الاجتماعي، وفي عدم وجود تجانس وانسجام بين الحضارة والثقافة وفي الاقتصاد والسياسة أيضاً . إن السبب في ذلك يعود بالفعل، ويجب البحث عنه، في النموذج الاصلي للبنية الحضارية العالمية، ذلك لأن مشكلة مصير الحضارة العالمية هو في النهاية مشكلة الطبقة الفرعية الميتافيزيقية التي ينبغي ألا نهملها أبداً إذا كنا نريد فعلاً إجراء عملية سبر عن الاسباب العميقة لأزمة الحضارة الحالية . أما ما يتعلق بالجانب الاجتماعي لهذه الازمة فإنه من المفيد بمكان هنا فكرة (مجتمع القيم ما بعد المادية) التي يفترض أنها تحل محل (المجتمع التكنولوجي بما في ذلك المجتمع المعلوماتي أيضاً) هناك الكثير من المثقفين-ولا نفكر هنا بالصين أو روسيا «المتخلفة» بل بالغرب «المتقدم» ممّن يرون طريقة معينة يستطيعون من خلالها الخروج من هذه الازمة العالمية للحضارة التكنولوجية، عن طريق التحرر والانعتاق من

دكتاتورية الاقتصاد والسياسة وإعطاء الأولية للمبادئ وللتعاليم الاخلاقية التي ستظهر حتماً في المستقبل والتي لا يتحكم بها الماضي أو الحاضر. لكن هذه ليست فكرة جديدة بحد ذاتها بل هي بلا شك، فكرة عرضية بناءة، لأنها تجعل تجاوز وتخطي الافكار المألوفة والتفسيرات المقولبة سلفاً عملية ممكنة تماماً. لذلك يمكن أخذها كنقطة بدء من أجل تفكير واستنتاج آخر مع تحفظين اثنين على الاقل.

يؤكد التحفظ الاول على عدم وضع كثير من الآمال على القدرة الكلية للمثالية الاخلاقية التي ستخفي أوهاماً وصوراً طوباوية حول فكرة خلاص العالم من خلال [النظرية الأخلاقية الجديدة]. وكما هو معروف تعتبر الأخلاقية المسيحية الإنجاز الأرفع مستوى في الحضارة الغربية الحديثة، مع ذلك، وبالرغم من كل محاولات واعظيها وأبطالها فقد فشلت في جعل هذه الحضارة أكثر «إنسانية» وأقل «جنوناً» من الحضارات الاخرى الموجودة في الشرق، حضارة أولئك البشر الذين يعتنقون معتقدات أخرى مغايرة، وعلى العكس تماماً نراها تعتمد طريقة مغايرة تقول: كلّما كانت الانجازات الحضارية أرفع مستوى كانت النظرية الأخلاقية أقل مستوى، وكان السلوك البشري أكثر جنوناً ورعونة. ذلك ما حصل فعلاً في القرن العشرين حيث قامت أكبر حربين مدمرتين لا إنسانيتين في التاريخ البشري كله، حربين كانتا من «إلهام» الغرب وهو في قمة إنجازاته التكنولوجية. لذلك نرى من الصعب جداً تحديد الأحكام والضرورات الأخلاقية التي يمكن للإنسان أن يخترعها عوضاً عن القيم المسيحية الأخلاقية وعوضاً عن الوصايا، من أجل خلق عالم أكثر لطفاً وشعب أكثر سعادة.

ثانياً- علينا أن نعي عدم كفاءة علم المنهج بالعالمية، أي عالمية، سواء النوع الليبرالي الديمقراطي أم الصنف المتعصب بأي شكل من أشكاله المعروفة، وكذلك عدم قدرته على أن يكون قاعدة لتحديد الشكل الافضل من التطورات في العالم الحديث. لذلك ما ينصح به هنا هو محاولة ايجاد

نقد أو «تحليل» نموذجي (لحضارات العالم بالاضافة الى الاسس التاريخية التي تعتمد عليها). فإذا كانت الحضارة العالمية في قمة إنجازاتها قد وصلت الى ادراك معين يؤكد عدم وجود مستقبل مضمون على الاطلاق، بل على العكس هناك خطر حقيقي ينشأ من فكرة أننا على مشارف «النهاية» أي «نهاية» التاريخ، حينذاك يكون الأوان قد آن لخلق محاولة جدية نستطيع من خلالها فهم إمكانية حصول هذا النوع من التطور. أما ما يتعلق بالحضارات غير الغربية (خصوصاً روسيا)، التي ذهبت بعيداً في سعيها المتهور في العالم الغربي المرفّه لكي تجد لنفسها طريقة للخلاص من أمراض التخلف الطويل الأمد، هي بلا شك بحاجة ماسة للوصول الى صورة واضحة عمّا سيكون عليه شكل العالم المتحضر في القرن الحادي والعشرين.

إن ما يجنيه الانسان اليوم هو ثمار عدم التوازن الاولي الحاصل بين سلوك الفرد الذرائعي (التكنولوجي) وسلوكه (المنظم) مع العالم ومع نفسه، عدم توازن وصل الى نقطة حرجة جداً الآن. إذ يعتبر فيه جوهر نظام الحضارة التكنولوجية سلوكاً ذرائعياً خالصاً تجاه العالم، يستخدم فيه كل شيء موجود على سطح الارض لصالح بقاء الفرد (ولسيطرته).

وما دام الامر يخص الحضارة الغربية تحديداً فإن من الممكن اعتبار سيطرة السلوك الذرائعي على السلوك المنظم من جهة وسيطرة المبدأ الفردي على المبدأ الجمعي من جهة أخرى اقنومين اثنين للفرد، وجانبين أو (وجهين) للميدالية-كما تعتبر هذه دعائم اساسية لنظام الحياة المتشكل، وللمجتمع الذي يعتمد بشكل أساسي على عملية إخضاع الطبيعة قسراً لمصالح وأهداف وجود الفرد، إضافة الى التأثيرات اللاحقة الحاصلة بشكل عشوائي، وللظواهر الاجتماعية التي تتلاعب بالانسان نفسه، مثل هذا المبدأ الجوهري في عملية إخضاع البيئة للخصوصيات الفردية هو أول الحروف الابجدية وآخرها في نظام الحياة، وقد زوّد هذا النظام نفسه بآليات ومؤسسات وطيدة الصلة.

إن العطايا الكثيرة التي يستحيل إنكارها والتي وهبتها التكنولوجيا

للانسان، تبدو وهي تتراكم وتتحسن غير قادرة على تحقيق الراحة للانسان بشكل ظاهري، بل على العكس تماماً تزيده عبودية وتغرباً. إذ يجد الانسان نفسه امام معضلة كبيرة لا حلّ لها، صاغها اريك فروم على الشكل التالي (إما أن تكون أو تملك!!) حيث هناك القلائل من البشر ممّن يستطيعون أن يرددوا وهم يتجولون في السوق كلمات سقراط المشهورة: (هناك الكثير من الأشياء لسنا بحاجة لها). وهناك بالمقابل الكثير منهم من يرغب بالتضحية بكل مزاياه الأخلاقية والجسدية من أجل الحصول على مكتسبات مادية. وهكذا نرى بناء الجسد يحل محل الثقافة الروحية، والانجازات الهستيرية الغرائبية في الفن والسياسة تحل محل العاطفة الحقيقية. ونرى كذلك الحضارة التكنولوجية تعمل أقصى ما تستطيع من أجل أن تكون المكتسبات المادية مصحوبة بعملية الضياع الروحي. لكن طالما أن الروح «هي ليست الحياة» نفسها وطالما أن الكينونات الروحية التي تولد وتختفي وتوصف معها لحظة الموت لا كعملية هدم وتدمير للجسد بل كعملية تحرير للروح أيضاً مما يجعل الكائن ذا صفة بشرية، فإن الحياة الحقيقية تستبدل ليحل محلها والى حد كبير مظاهر الحياة المادية ورموزها. نستنتج من خلال هذا كله أن عملية النقد النموذجية للحضارة الغربية ليست النهاية بحد ذاتها بل هي جزء أساسي لا يمكن الاستغناء عنه في عملية البحث لايجاد جواب بناء للسؤال المطروح عن مصير الحضارة. ترى ما هو الوجه الحقيقي لتطور الحضارة العالمية في وضع أصبحت فيه أزمة الحضارة مشكلة تواجه الجنس البشري برمته؟ وما هو الدور الذي يمكن للديمقراطية (أو يجب) أن تلعبه في حل الازمة.

٤ – هنا يمكننا البدء بقرار عام: على عتبة القرن الحادي والعشرين وفي بداية ألف عام جديدة لن تستمر بل ستتفاقم أيضاً عملية التعارض بين النموذجين الرئيسين للنظام الحضاري العالمي، النموذج التقليدي والنموذج التكنولوجي، وسيزداد تأثير ضغط «المركزية الاوروبية الجديدة» بقوة على

بقية المناطق الموجودة في العالم نتيجة للتقدم التكنولوجي الضاغط للحضارة الصناعية الغربية التي دخلت مرحلة التطور ما بعد الصناعي، وقد أحرزت في هذا الصدد كثير من البلدان غير الغربية والمناطق الاخرى نجاحاً ملموساً على صعيد السيطرة على إنجازاتها التكنولوجية خلال مسيرتها الطويلة للحاق بالغرب. لكن بقيت هذه البلدان -كحكم- مخلصة في الوقت نفسه للاشكال التقليدية القديمة في عملية تنظيم الحياة الاجتماعية. فالسؤال: «أوتوقراطية أم ديمقراطية؟ ليس بالسؤال الضاغط بالنسبة اليهم». فمحاولات تطبيق الديمقراطية في هذه البلدان اتخذت شكلاً من أشكال الاستعارات الظاهرية للآليات الحركية وللمؤسسات، (مثل تقسيم السلطة، النظام البرلماني وما شابه ذلك) دون التأثير على المبادئ الاساسية للحياة الاجتماعية، أو على عقلية الناس. كما اتضح ان عملية الانتقال نحو اقتصاد السوق ليست عملية متجانسة ومتماثلة مع عملية الدمقرطة، وإن الاقتصاد الذي يسمح بالتنافس يمكن أن يجتمع ويتحد بشكل لافت للانتباه مع أكثر الاشكال اختلافاً في النظام الاجتماعي الذي يشمل حكم الاقلية والحكم الاستبدادي والفاشي أيضاً. فهل يورث هذا عدداً من المصاعب المنهجية؟ هناك على الأقل وجهتا نظر متطرفتان لا بد من فهم كل منهما كما هي ومن ثم تفنيدها.

من جهة هناك اعتقاد مبالغ في بساطته يجري عملية تطابق بين عملية التطور الاجتماعي وعملية التحديث والتغريب «التوجه الغربي»، ويبحث عن ضرورة جعل المجتمعات غير الغربية كلها بما فيها روسيا، تتكيّف مع المعيار الاوروبي. وقد ظهرت وجهة النظر الأخرى المتعصبة كردة فعل على الاولى، حيث يميل مؤيدوها لتعميم ظاهرة تعددية الحضارات الى درجة رفض أي نوع من المفاهيم والقيم الانسانية التي يمكن تعميمها على بني البشر.

إن مهمتنا هنا تتركز في البحث عن مركب جديد لنموذجي الحضارة

اللذين اتخذا تاريخياً شكلاً معيناً واللذين أصبحا سائدين في الوعي الانساني وفي الممارسة الاجتماعية كذلك .

وعلينا بشكل خاص أن نثمن كل التثمين أن المجتمع ما بعد الصناعي (المعلوماتي) في علاقته مع الإنسانية جمعاء، لا يمكن أن يظهر جنباً الى جنب مع النمطية الأحادية أو قمع الفردانية الثقافية أو التقليد المستسلم بكليته للمعيار الغربي . هذا المجتمع يمكن ايجاده فقط من خلال الابداع المشترك للجماعة البشرية كلها، الامر الذي سيكفل بدوره وجود مجتمع معلوماتي مستقبلي للحضارة وللتعددية الثقافية الاجتماعية .

لذلك تبدو البدائل المتعددة غير ممكنة فقط بل هي ضرورية إذا كان الجنس البشري يريد أن يحمي نفسه ويحفظها من كل التحديات العالمية التي لا تستطيع تجنبها . تلك هي الوقائع التي على الحضارة الغربية البحث عن حل لها، وقائع تشكل خطراً جسيماً على وجودها الفعلي . هنا نجد أنفسنا نميل الى التصديق على ما جاء به س . هوبختون الذي يقول : ليس من المرجح لأي حضارة كونية أن تأخذ شكلاً لها على سطح الأرض في المستقبل المنظور، بل على العكس تماماً سيضم العالم مستقبلاً حضارات مختلفة ومتباينة على كلٍ منها أن تتعلم طريقة العيش مع الأطراف الأخرى .

وعلى الرغم من أننا نتقبل ذلك من حيث المبدأ، لكننا نعتقد أن الحضارة التي ستستمر على مشارف القرن الحادي والعشرين لا تتطلب فقط عملية انتقال من مجتمع ذي قطبين الى مجتمع متعدد الاقطاب، بل تحتاج الى تغيير أيضاً في مجالات هيمنة التطور، في زمن يظهر فيه المجتمع ما بعد الصناعي جنباً الى جنب مع المجتمع الصناعي والمجتمع التقليدي، في مثل هذه الظروف قد تظهر أنواع جديدة من التحديث ذات أفقٍ أغنى . وقد يلحق عمليات التحديث هذه المفاجئة (والمبالغ فيها) المعروفة لعلماء التاريخ ولعلماء البيئة أنواع أخرى تمثل الانتقال الى التطور ما بعد الصناعي للمجتمعات التكنولوجية وللمجتمعات التي احتفظت بالسمات الهامة للتقليدية .

إن الدول الغربية التي استطاعت أن تتطور في غضون الثورة العلمية والتكنولوجية خلال السبعينات والثمانينات من هذا القرن، إضافة الى التغيّرات الاجتماعية التي رافقتها الشروط المسبقة لعملية التطور ما بعد الصناعي (لتوفير الطاقة، العمليات التكنولوجية لحماية الطبيعة، الاقتصاديات الموجهة اجتماعياً، بالاضافة الى حقوق الانسان) مع ذلك لا يمكنها الادعاء أبداً بأن لها حق القيادة غير المشروطة. بل على هذه الدولة إذا كانت تريد فعلاً الدخول في حضارة (القيم ما بعد المادية) أن تقوم بإصلاح ذاتها روحياً. فكما أن «روح» الرأسمالية والتصنيع لم تكن لتنمو وتتجذر لولا إصلاح الوعي المتأثر بالعقلية البروتستانتية، كذلك فإن «روح» ما بعد الصناعية لا يمكنها أن تتجذر دون إحداث تغيرات هامة في وعي الانسان المعاصر. وبذلك يصبح معيار الديمقراطية الفعلية، ضمن هذه الظروف هو قدرة وجاهزية الناس والمجتمعات البشرية، والطبقات العليا والحكومات على التفكير والعمل في هذا العالم آخذين بعين الاعتبار المصالح المتعددة للجنس البشري.

لذلك ليس من المستغرب أبداً حدوث نوع من التمازج بين الحضارات الشرقية والغربية تكون نتيجتها احتمالية ظهور نوع من انواع الاتحاد الكونفدرالي بين الحضارات أكثر من ظهور حضارة واحدة متفردة تشمل الكرة الأرضية كلها. وإذا تركنا جانباً خصوصية عملية التقدم هذه نجد أن مراحل الوجود (المتقارب) للجنس البشري لا بد من أن تمر تباعاً وكذلك التفاعل بين البشر آخذين بالحسبان الميزة الاساسية والمكون الرئيسي لهذه العملية التي تجري على نطاق العالم. إنه سيكون نوعاً من «حوار الثقافات» وطريقة في تبادل القيم التي تبدو اليوم غير متكافئة تماماً من حيث القوام مع ما يتبع ذلك من مشكلات ثقافية-اجتماعية حادة وصراعات. هذا يعني أننا بحاجة الى زمن كافٍ للتغلب على الاحادية الثقافية الاجتماعية للثقافة (التكنولوجية) الغربية التي تدحض، من جهة، الاعتقاد بالقيم والمنجزات

المنفردة الخاصة بالحضارات الشرقية، وترفض من جهة أخرى النزعة الانفصالية للدول والمجتمعات غير الغربية وكذلك رفض هذه المجتمعات لمنجزات وقيم الحضارة الغربية.

إن الحوار الذي يتركّز على الاقرار بالمساواة بين الثقافات المختلفة سيكون مفيداً بشكل مزدوج للحضارة الغربية، إذ أنه في المقام الاول، سيزيل الطلاء البشع والمكروه للثقافة الغربية التي أغنت العالم بالقيم العليا السامية وبكل أنواع الانتاج البديلة وبالقيم الظاهرية أيضاً. وسيساعد في المقام الثاني على حفظ الثقافات المتعددة الاشكال داخل المجموعة الغربية حيث لوحظ توجه واضح هناك يرمي الى مقاومة توسع (الثقافة الشعبية) الامريكية. لكن لسنا هنا بحاجة للمناقشة أن كلتا الحضارتين تربحان من عملية المقارنة، ومن عملية التغلغل المتبادل للحضارات، ومن الأسلوبين المختلفين في التفكير: الأسلوب العقلاني الغربي والأسلوب«الجمالي» المسيطر في الشرق.

في الواقع والى يومنا هذا، تجد أكثر الآراء والقيم الثقافية الشرقية التقليدية التي رفضتها العقلانية الغربية سابقاً «استجابة» معينة في الغرب. وهكذا فقد تبين فجأة أن المفهوم العضوي التقليدي للطبيعة يترابط مع المفاهيم العلمية العصرية المتعلقة بالبيئة الطبيعية باعتبارها نظاماً بيئياً خاصاً بسمات العضوية المتكاملة (الجو الحيوي) تلك تتطلب الاستراتيجيات ذات التأثير غير القسري موضوعية معقدة على شكل مركب من أنظمة متطورة-ذاتياً، موضوعية تملك مزايا ذات «صفة تعاونية» تصبح موضوع الدراسة وموضوع استخدام التكنولوجيا والاستفادة منها. وفي هذا المجال قدمت فكرة عدم فصل الحقيقة عن الأخلاق فهماً جديداً لتنظيم الفعل العقلاني الذي كان أكثر تطوراً في الثقافات الشرقية ومختلفاً عمّا هو عليه في الغرب، والذي تم الاتفاق عليه تدريجياً ليكون شرطاً من شروط التقدم التكنولوجي أكثر إنسانية.

هذه الافكار الجديدة كلها عن النظرة العالمية تلتمس طريقاً لها في الثقافة الغربية الحديثة. لكن هذه الافكار لم تصل الوعي الشعبي بعد، بل نوقشت وتبناها المثقفون فقط، لكن عملية استيعابها بدأت بالظهور. من بين هؤلاء المثقفين الذين تربوا وترعرعوا في أحضان التقليد الثقافي الغربي نرى وعلى نحو ذي مغزى، تشكل حالات مثل الحالات السابقة اللازمة لعملية الاصلاح الروحي الجديدة، التي سُبقت بمفاهيم الحوار المستقبلي بين الثقافات. بيد أن الحوار مستحيل دون انفتاح واضح بين الثقافات والحضارات وكما نعرف فإن مثال المجتمع المنفتح يتم تشكيله وتأسيسه ضمن ظروف التنظيم الديمقراطي للحياة الاجتماعية.

كل هذا لا يعني أن البلدان غير الديمقراطية والدول المستبدة لها المفاهيم والفرص نفسها الموجودة لدى المجتمعات الديمقراطية. ذلك لأن عملية التقدم العالمية تنزع الى تحديث المجتمعات التقليدية وإلحاقها بالبلدان المتقدمةمعتمدة في هذا كله على قبولها للمنجزات الحضارية في كلا المجالين الانتاج والتقنيات الاجتماعية. وفي المجال الثاني تتمتع الاشكال العصرية لعملية التنظيم الديمقراطي بوزن خاص. لقد بيّن النصف الثاني من القرن العشرين أن الانظمة الاستبدادية والدكتاتورية تخلق مصاعب لا يمكن التغلب عليها في طريق تشكيل المتطلبات المسبقة لعملية التطور ما بعد الصناعي.

إن التنوع المتزايد في عالم البشر إضافة الى تكشيف التفاعل بين الثقافات المختلفة تعطي الديمقراطية منزلة ذات قيمة خاصة. إنها الديمقراطية بعينها التي تشتمل على امكانات الاجماع في الرأي والتسامح، وهما الشرطان اللازمان والضروريان من أجل البحث عن طرق ناجعة لتحقيق المزيد من التطور البشري، لكن تحقيق هاتين الامكانيتين أمر صعب للغاية.

إن مصير الديمقراطية وتطلعاتها تشمل مسائل يصعب كثيراً على الانسان أن يحلّها بأي شكل من الاشكال فمن جهة بيّنت الممارسة التاريخية

(وخصوصاً في القرن العشرين). أن المبادئ الديمقراطية لعملية التنظيم الاجتماعية تقدم الشكل الأمثل لعملية التطور الحضاري. وما انتشار الافكار الديمقراطية والليبرالية انتشاراً واسعاً إلا لأن عالمنا عانى ما فيه الكفاية من الانظمة الاوتوقراطية والاستبدادية والتعسفية. لذلك نستطيع القول وبأمانة تامة أن الجنس البشري تعلم من الدروس التاريخية ما يجعله يتحول الى الديمقراطية ويوافق على مبادئها وأشكالها المنظمة لمصالح الاغلبية العظمى للمواطنين (ذلك لأن الديمقراطية هي حكم الاغلبية في النهاية). من جهة أخرى تعتبر الديمقراطية هشة غير موثوق بها، خصوصاً في زمن الضغط الاجتماعي المتزايد وغياب الشعور بالارتياح، وتبدو ملائمة تماماً لظهور ذلك الشكل المخيف من الانظمة كالنظام الفاشي مثلاً. إن النظام الحضاري الذي اعتمد على الديمقراطية لا يعطي أي شكل من الضمانات ضد خطر الانظمة المستبدة التي تمسك زمام السلطة ولا يحمي أبداً من خطر الصراعات الاجتماعية والعداوات العنصرية المتفجرة نتيجة ذلك.

مع ذلك تبقى هناك مجموعة من العوامل والقوى التي تستطيع أن تبرهن من خلال تسلسل ظرفي معين أنها أقوى من المبادئ الديمقراطية ومن طرق التنظيم الاجتماعي أيضاً، وإن الديمقراطية ليست هي الترياق الذي يشفي كل داء، وهنا يكمن خطرها ونقطة ضعفها أن تعاني من أخطاء وتناقضات كثيرة، إن أهملت ولم يتم التخلص منها في الوقت المناسب، سبّبت أزمة في المؤسسة الاجتماعية الكاملة للديمقراطية.

يؤكد توظيف الديمقراطية في المجتمعات الغربية الحديثة الحاجة الى نقد دائم كشرط أساسي من شروط تطورها وتحسنها، ذلك لان الازمة الحالية للديمقراطية ما هي إلا الجانب المعاكس لانتصارها، والاشارة الفعلية لمحدوديتها التاريخية، وبينما تبدي الديمقراطية قدرتها على مواجهة المشاكل الطبيعية القائمة إلا أنها برهنت وبشكلها المتنوع الليبرالي أن لا حول لها ولاقوة عندما واجهت أزمة الفردانية التي كانت مصدر أذى وهلاك للمجتمع

الغربي، والتي قدمت بشكل كبير أشكالاً غير مرغوب بها في مسيرة عملية التقدم، كعملية التغرب، العدالة الاجتماعية، والعقلية الاستهلاكية عديمة التفكير بالاضافة الى عملية التخريب والتدمير في كل ما يخص الامكانيات والموارد.

بناءً على ما سبق، ومن خلال هذه النتائج كلها على الديمقراطية أن تتطور، وأن تتحلى بمزايا وأشكال جديدة أيضاً، والتوجه الديمقراطي لانماء نظام عالمي جديد لا يعني أبداً أن هناك حضارات مختلفة ستصفى من خلال الموافقة الشاملة على النموذج الغربي في التنظيم الديمقراطي للحياة، بل لا بد من حقبة زمنية طويلة من حوار الثقافات، ولا بد لها من روح التسامح كذلك، وشكل من أشكال التنسيق بين مصالح البلدان المختلفة ونشاطاتها المشتركة لضمان بقاء الجنس البشري واستمراره.

بهذا الشرط فقط يصبح بإمكان الانتقال الى الديمقراطية الكونية، التي نادى بها فوكوياما، أن يدمج بين الاهتمام بمصالح الافراد وبين بقاء الجنس البشري كله بحيث ينظر اليه على أنه موضوع التاريخ القائم بذاته. هذا التغيير في نبرة الخطاب لا بد أن يحدث وعلى نحو الزامي تماماً، ومن الممكن أن يفسّر على أنه مرحلة خاصة في عملية التطور التاريخي. لقد ظهرت عبر مسيرة التطور هذه وعلى نحو مشابه أفكار من نوع: التحكم بالسلطة وحماية مصالح الاقلية بالاضافة الى آليات مثل هذا التحكم والحماية (تقسيم السلطة، المعارضة الشرعية، الصحافة الحرة.. الخ). كما تشكلت في ظروف تاريخية مماثلة أفكار مثل (حقوق الانسان، التنظيمات الاخلاقية، التشريعات القانونية المناسبة) مما مكّن الديمقراطية من الوصول الى ما هي عليه الان.

تبقى عملية صهر هذه الاستراتيجيات الهادفة الى حماية استقلال الفرد، والجنس البشري نظرية مثالية وتبقى آلية تحقيقها آلية معقدة ومحكمة في الوقت نفسه، لكن، بالرغم من كل هذا فالسيناريو المفضل للمستقبل يتوقف على إمكانية نجاح هذه العملية الى حد كبير.

أصبح الحوار بين الثقافات وعملية مشاركة الدول بعضها مع البعض الاخر موضوع بقاء الجنس البشري ووجوده، وضمانة فعلية لمزيد من تطوره وتقدمه هنا تستطيع الديمقراطية أن تلعب -ويجب أن تفعل ذلك- دوراً تاريخياً معيناً هو عبارة عن حافز ومنظم لمثل هذا الحوار من أجل الوصول الى فهم متبادل والى عملية مشاركة فعلية . لقد فهم هذا الدور بشكل جيد المفكر المعروف قسطنطين ليونتف في نهاية القرن التاسع عشر، وهو لم يكن ديمقراطياً أو ليبرالياً بل كان مثقفاً روسياً وذلك من خلال كلماته التنبؤية التالية : «ليست الحركة العقلانية السياسية المعاصرة إلا عملية انتشار للديمقراطية العالمية المعدّلة في طرقها فقط» .

لقد رفض ليونتف كلا التيارين-التيار القومي وأسلوبه الانفصالي والتيار العالمي وأسلوبه المدعي للشمولية . وكان بعيد النظر كثيراً عندما رأى الخطر المتأصل في «هيمنة الأحادية» وفي ضياع الفردية على يد الحضارات والثقافات وفي خطر تفكك الجنس.

إن قدر الانسان وهو على مشارف الالفية الجديدة منوط بالديمقراطية وبكيفية نشر مبادئها لتمتد الى العلاقات القائمة بين مختلف الحضارات المتعايشة . إذ تبقى الديمقراطية بالرغم من مساوئها وعيوبها كلها الشكل الافضل والطريقة المثلى بين كل الطرق التي ظهرت حتى الان لتنظيم العلاقات الانسانية .

لذلك يمكننا الافتراض، بعد أن أصبحت هذه العلاقات معقدة ومتنوعة كثيراً، أن الديمقراطية لا بد من أن تكون في تلك الموروثات والمخترعات التي سينقلها الانسان مستقبلاً الى المجتمع ما بعد الصناعي .

❁ ❁ ❁

العولمة وإعادة هيكلة الاقتصاد العالمي

عزت السيد أحمد

ليست إعادة هيكلة الاقتصاد العالمي بالمسألة الجديدة أو الطّارئة فهي لصيقة بالنّشاط الاقتصادي ونظريّاته المختلفة، ولكن لكلّ مرحلة طبائعها وخصوصيّاتها المتباينة بتباين شروط المرحلة وظروفها، وفي المرحلة الرّاهنة؛

(*) عزت السيد أحمد: باحث من سورية، ماجستير في الفلسفة، مدرس للفلسفة في جامعة تشرين. من مؤلفاته: «بديع الكم فيلسوفا».

مرحلة العولمة نجدنا أمام نوعين من إعادة هيكلة الاقتصاد يمثّل أوّلهما الاستمراريّة التّاريخيّة للسّياسة الرأسماليّة الغربيّة انطلاقاً من مصالحها، وثانيهما هو الصّيغة التي فرضتها العولمة بوصفها أحد مفرزاتها ويتجلّى في إعادة هيكلة البنى الاقتصاديّة للشّركات والقطاعات الانتاجيّة.

وعلى هذا الأساس يمكننا الحديث في إعادة هيكلة الاقتصاد العالمي متمثّلاً في عدّة نقاط أبرزها التّنافس الأمريكي الأوربي الياباني، والتّنافس بين الشّركات، وإعادة هيكلة الاقتصاد العالمي.

أولاً: التّنافس الأمريكي الأوربي الياباني

مع تداعي المنظومة الاشتراكيّة وانهيار الاتّحاد السّوفياتي بدأت أبعاد القطبيّة العالميّة؛ الاقتصاديّة والسّياسيّة خصوصاً، بالتّحدّد من جديد انطلاقاً من توازنات القوى الجديدة وتغيُّر نوعيّة الصّراع من صراع الأعصاب الباردة الى صراع الاقتصاد، وقد تجلّى ذلك واضحاً في تبلور الموقف الأوربي الموحَّد بقيادة عملاقي أوربا؛ ألمانيا وفرنسا، ضدّ الهيمنة الأمريكيّة واتّجاه أوربا إلى الوحدة للخروج من ربقة هذه الهيمنة، وكذلك في الموقف الياباني السّرّي والعلني من الدّور الهامشي الّذي تعيش في ظلّه اليابان على ماتمتلكه من مقوّمات القوّة التي تفوق أمريكا ذاتها في كثير من أهمّ الجوانب التّقانيّة.

وعلى الرّغم من أنّ الصّراع الاقتصادي العالمي يدور حول ثلاثة محاور رئيسة هي الولايات المتّحدة واليابان والاتّحاد الأوربي؛ نواة الوحدة الأوربيّة، إلاّ أنّ ثمّة قوى كبرى جانبيّة قد لا تقلّ، في المستقبل القريب، أهميّةً وخطورة عن هذه المحاور الثّلاثة وهي الصّين ونمور آسيا الأربع ثمّ السّبع، دون نسيان التّجمعات الاقتصاديّة في أكثر من بقعة من العالم. فكلٌّ منها يبحث عن موضع قدم على ساحة الصّراع العالمية وهذا حقٌّ طبيعيٌّ لامكتسبٌ ذلك أنّه لاشكّ أبداً، كما يقول ستانفيلد تيرنر[1]، في أنّ «القوّة

(١) ستانفيلد تيرنر: مدير الاستخبارات المركزيّة الأمريكيّة منذ عام ١٩٧٧م وحتّى عام ١٩٨١م.

الاقتصاديَّة عنصرٌ أساسيٌّ في الأمن القومي، على قدم المساواة مع القوَّة العسكريَّة»[٢]، ولذلك تراه يطالب بتغيير نوعيَّة التَّجسُّس من طلب المعلومات العسكريَّة إلى تصيُّد الأسرار الاقتصاديَّة «من أجل أن تكون دوائر الأعمال الأمريكيَّة أكثر قدرةً على المنافسة في السُّوق العالميَّة»[٣]. كي تضمن بقاءها ونفوذها العالمي لأنَّ البقَا للأقوى فقط، والأقوى هو الَّذي يستمرُّ في ميدان المنافسة.

على أنَّ ما تجدر الإشارة إليه هنا أنَّه مهما يكن من أمر فإنَّ هذا التَّنافس بين الدُّول الرَّأسماليَّة «لايتعدَّى كثيراً التَّنافس الحادث داخل الدَّولة الرَّأسماليَّة الواحدة بين الاحتكارات العملاقة. وذلك أمرٌ طبيعيٌّ في المجتمعات الرَّأسماليَّة ولايصل أُبداً إلى مستوى الصِّدام والعراك ومواجهة الحياة أو الموت الَّتي تولَّدت بين الليبراليَّة والفاشيَّة، وبين الرَّأسماليَّة والشُّيوعيَّة، فحقيقة الأمر أنَّ الرَّوابط والتَّعاون بين هذه الأقطاب المزعومة أكثر بكثير ممَّا يفرِّقُ بينها، وهي تنظِّم تنافسها بأدوات متنوِّعة من خلال اللقاءات الثُّنائيَّة والمشاورات المكثَّفة، والأهمُّ من خلال المؤسَّسات مثل الاجتماعات السَّنويَّة لقمَّة الدُّول الصِّناعيَّة السَّبع[٤]... وأخيراً فإنَّ هذه الأقطاب تربطها جميعاً رابطة الليبراليَّة السِّياسيَّة والرَّأسماليَّة الاقتصاديَّة برباط عقائدي - Ideological واحد، ويجعل لها رسالةً عالميَّة موحَّدة في سيادة النَّموذج الغربي على العالم»[٥].

كما أنَّ الحريَّ بالتَّنويه به هنا أنَّ الفصل بين تنافس الشَّركات، على

٢- ستانفيلد تيرنر: **المخابرات في ظلِّ نظام عالمي جديد** -مركز الدِّراسات الاستراتيجيَّة والبحوث والتَّوثيق- سلسلة المقالات النعمريَّة ٥-ص١٠.

٣- ستانفيلد تيرنر: **المخابرات في ظلِّ نظام عالمي جديد** -ص١٠.

٤- الدُّول الصِّناعيَّة السَّبع هي: الولايات المتَّحدة وألمانيا واليابان وبريطانيا وفرنسا وإيطاليا وكندا.

٥- عبد المنعم سعيد: **اللعب على الحبال الخمسة** -جريدة الحياة -لندن- العدد ١١١٢١ -الاثنين ٢٦تموز/ يوليو ١٩٩٣م.

عالميَّتها وتجاوزها الحدود القوميَّة، وبين تنافس الاقتصاديات القوميَّة أمرٌ عسير وغير وارد أصلاً لأنَّ قوَّة الاقتصاد كما هو ثابتٌ أحدُ أهمِّ مقوِّمات قوَّة الأمَّة، فاليابانيُّون، مثلاً، على حدِّ تعبير لستر ثارو Lester Thurow يرون أنَّ «الإمبراطوريَّات لا تقوم لأن هناك أفراداً عظاماً يفرضون قياداتهم على الأتباع، بل تقوم لأن الأفراد يريدون أن يكونون جزءاً من فريق، ويريدون أن يتحقَّق لهم الأمن الَّذي لايوجد إلاَّ إذا كانوا جزءاً من فريق، . . . ويريدون مكاناً يتيحُ لهم البناء والقيادة، حتَّى لو لم يكن الواحدُ منهم هو الباني الأكبر أو القائد الأعلى الَّذي سيذكره التَّاريخ»[٦]. ولاعجب لذلك أن نجد واحداً مثل ستانفيلد تيرنر يدعوالحكومة الأمريكيَّة إلى توفير المعلومات الاقتصاديَّة لشركات أمريكيَّة بعينها دون غيرها من الشَّركات متعدِّدة الجنسيَّات أو غير الأمريكيَّة الموجودة في الولايات المتَّحدة، ولايتورَّع عن الدَّعوة لبسط يد المخابرات وسلطتها لتحقيق هذا الغرض، ومؤدَّى ذلك أنَّه في عصر الاهتمام المتزايد بالقوَّة الاقتصاديَّة - والانتقال من حرب الأعصاب إلى حرب الاقتصاد، وثمَّ إلى الاقتصاد الشَّامل - لابدَّ أن تكون هناك علاقة تكامل أقوى بين عالمي المخابرات والأعمال[٧].

ثانياً: التَّنافس بين الشَّركات

إنَّ التَّنافس والصِّراع بين الشَّركات أمر غير جديد ولكنَّه شأنه شأن غيره من ظواهر الحياة بمختلف جوانبها تنعكس فيه الظُّروف الموضوعيَّة وتُقَوْلِبُهُ بما يتوافق معها، ويكفي لتبيُّن ذلك أن نرجع مثلاً إلى علاقات الدُّول مع بعضها بعضاً أو إلى أسباب نشوء الاستعمار والصِّراع على المستعمرات

٦- لستر ثارو: **الصِّراع على القمَّة؛ مستقبل المنافسة الاقتصاديَّة بين أمريكا واليابان** - ترجمة؛ أحمد فؤاد بلبع- المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب؛ سلسلة عالم المعرفة -الكويت- العدد٢٠٤ -١٩٩٥م -ص١٤١.

٧- انظر تفصيل ذلك في: ستانفليد ترينر: **المخابرات في ظلِّ نظام عالمي جديد** -ص١٠. وكذلك عند عزَّت السَّيد أحمد: **النِّظام الاقتصادي العالمي الجديد** -ص٧٣-٧٨.

إذا كان كلُّه محكوماً إلى درجة كبيرة بالمنافسة الاقتصاديَّة ومصالح الدُّول المستعمرة والمتصارعة التَّابعة من مصالح شركاتها الَّتي تمدُّ شرايينها بدفق الحياة. إلاَّ أنَّ طبيعة المرحلة الرَّاهنة؛ مرحلة العولمة قد فرضت إيقاعاً جديدا من المنافسة لم يختلف في جوهره عمَّا مضى ولكنَّه يلبس أثواباً جديدةً تتَّفق مع معطيات العولمة وخصوصيَّاتها إذ صارت الشَّركات مرغمة على اللَّعب على أحد حبلي المنافسة والصِّراع الجديدين المتمثِّلين إمَّا باستمرار المواجهة وفق الظُّروف المعاصرة أو بالمواجهة من الدَّاخل وأعني بذلك؛ إمَّا إعادة هيكلة الشَّركات على أنحاء متطوِّرة تتيح لأصحابها القدرة على المواجهة والتَّحدِّي أو الاندماج مع الشَّركات المماثلة.

١- إعادة الهيكلة

تسعى العولمة إلى تحطيم الحدود والحواجز إن لم تحطِّمها فعلاً، وتشرئب إلى جعل العالم كلَّه سوقاً واحدةً، وهي جادَّةٌ في ذلك من غير أيِّ نقاش أو جدال، عبر الاتِّفاقات الدَّوليَّة والقوانين الَّتي تفرضها على دول العالم فرضاً؛ ترغيباً وترهيباً كما حدث على سبيل المثال عندما حدَّدت منظَّمة الجات مدَّة سبع سنين حداً أقصى للدُّول غير المنضمَّة إليها من أجل الانضمام وإلاَّ فإنَّها ستقاطع تجارياً، ولذلك نجدنا متَّفقين مع **ألفين توفلر** في وصفه للمرحلة الرَّاهنة بأنَّها عاصفةٌ يمرُّ بها الاقتصاد تفرض على الاقتصاديين شروطاً وترتيبات جديدةً من التَّعامل وذلك في قوله: «وفي العاصفة الَّتي يمرُّ بها اقتصاد الموجة الثَّالثة (تعادل العولمة) فإنَّه يأخذ شكلاً جديداً يوصف بأنَّه الحاجب المرتفع، أكثر تنوُّعاً، وأسرع في التَّنفيذ، وأكثر تعقيداً من اقتصاد الماضي القديم، وتحتاج مستويات هذه الوثبة إلى مستويات أعلى لتشغيل المعرفة»[٨].

٨- عبد الحكيم محمد بدران: عرض لكتاب: بناء حضارة جديدة -ص١٩٥.

ومن ذلك نجد، كما كان دائماً، أنّه لا مكان للضُّعفاء أبداً في ميدان التَّنافس، وإن كان ثمَّة نوافذ صغرى أو كبرى مفتوحة فيما مضى فإنَّها الآن غير موجودة أبداً، وبهذا المعنى تقريباً قال أورين هاتش[٩]: «تستطيع مايكروسوفت سحق أيَّ منتج منافس لمنتجاتها، بإدماجه في الإصدارات التَّالية من ويندوز»[١٠]. وعلى هذا الأساس «يعتقد أوما Ohmae أنَّ مسألة الإستراتيجية العالميَّة الآن هي على الأغلب مسألة بقاء -Matter of Survival لأنَّ التَّنافس يزداد عالمياً في معظم مناطق التِّجارة والعمل، والزَّبائن يمكن أن يختاروا المنتجات والخدمات من عدَّة مصادر»[١١]. ولكنَّ أوما يرى أنَّه من الممكن أن تستمرَّ أيُّ شركة في السُّوق وتفرض ذاتها كغيرها من الشَّركات شريطة أن تعيد بناء ذاتها بما يتوافق مع المعطيات الجديدة، بمعنى إعادة هيكلة هذه الشَّركات من جديد، ولذلك تراه «يجادل في أنَّ العولمة ليست فقط من أجل تعاون أكبر، ولكنَّ أيَّ شركة ذات سوق محليَّة قويَّة وتصدير قوي يمكن أن تتابع عمليَّة العولمة.

وهذا ما يمكن أن يتمَّ وفق آرائه في خمس مراحل هي:

١- شركة تصدير بمنتج قوي.

٢- فروع في ماوراء البحار تنشأ لتسليم المبيعات والتَّسويق المحلي.

٣- إعادة موضعة التَّصنيع والإنتاج في السُّوق المحليَّة.

٤- الاطلاع الدَّاخلي، وهذا يعني أنَّه عندما يتمُّ تطوير المرحلة الثَّالثة فإنَّ الشَّركة الأمَّ في السُّوق الرَّئيسة تكمِّل، من خلال بحثها وتطويرها، إعادة هندسة الشَّركة ككل مع وظائف أخرى... وهذا يمكِّن

٩-أورين هاتش: رئيس اللجنة القضائيَّة في الكونجرس الأمريكي.

١٠- هذا القول من تعليقه على المعركة القضائيَّة الدَّائرة في ممارسات مايكروسوفت التَّسويقيَّة. انظر ذلك في PC Magazine؛ الطَّبعة العربيَّة العدد الأوَّل -السَّنة الرَّابعة- ١٩٩٨م -ص١٧.

١١- Carol Kennedy: Managing with the Gurus. P.251

المنتج من أن يكون لائقاً للسُّوق المحليَّة[١٢] ويبني إدارةً محليَّةً قويَّةً.

٥- إنَّ الشَّركة العالميَّة الكاملة، والَّتي فيها بعض الوظائف الجوهريَّة كالبحث والتَّصميم وإدارة اسم المنتج أو العلامة المحليَّة ربَّما تُعكس إلى المركز لبناء قيم مشتركة، بينما تستمرُّ أو تحافظ على العمليَّات المحليَّة»[١٣].

٢- سياسات الاندماج

إنَّ «زوال الحدود ينطوي في الاقتصاد على السَّير المطَّرد باتِّجاه سوق واحدة؛ إنتاجاً وتبادلاً وتداولاً، فالعولمة الاقتصاديَّةُ وتوسُّعها المستمرُّ تتجاوزُ، بأبعادها ومدلولاتها ونتائجها، ظاهرةَ تدويل النَّشاط الاقتصاديِّ الَّذي عهدناه من قبل. فإنَّ تحرير تدفُّقات الرَّساميل المترافقة مع حريَّة تنقُّل البضائع والأفراد والتِّجارة والخدمات و(التِّقانة) بفضل التَّكتلات الاقتصاديَّة الكبرى والشَّركات العالميَّة المتعددة الجنسيَّات، واتِّفاقات منظمة التِّجارة الدُّوليَّة الَّتي نشأت قبل بضع سنوات، كلُّ ذلك قد أدَّى إلى أنماط متكاملة من الإنتاج والخدمات العابرة للحدود الوطنيَّة أو المحليَّة المعهودة»[١٤]. الأمرُ الَّذي فرض على النَّشاط الاقتصادي العالمي حراكاً جديداً يسير بمقتضاه وهو ما يسمِّيه أنصار العولمة بالتَّعاون أو المشاركة ويتجلَّى على أرض الواقع في أنماط من الاندماج انطلاقاً ممَّا «يراه الاقتصاديُّون اليوم من أنَّ الشَّركات التي لديها سيطرة على السُّوق هي وحدها الَّتي سوف تنجو على المدى البعيد»[١٥].

١٢- لاشكَّ في أنَّ قصد أوما من أن يكون المنتج لائقاً بالسُّوق المحليَّة هو أنَّ قدرته على فرض نفسه بديلاً عن المنتج الوافد من حيث الجودة والسِّعر، لامجرَّد سدِّ ثغرة الحاجة كما هو معمول به في كثير من الدُّول المحميَّة جمركيَّاً، لأنَّ ذلك سيؤدي إلى إرباكات اقتصاديَّة كثيرة إن لم تظهر سريعاً فلن تتأخر كثيراً في الظُّهور، ولعلَّ ما حدث في الاتِّحاد السُّوفياتي المنهار خير دليل وبرهان، فمنتجاته كانت تسدُّ ثغور الحاجة، ولكن هل كانت تفي بالغرض؟!

١٣- Carol Kennedy: Managing with the Gurus. P.251.

١٤- مشيل إدَّه: **مستقبلنا العربي وتحدِّيات العولمة** -ص٩.

١٥- Nizar Al -Khatib: British Airways and American Airlines Strategic. MA in Business and Management. East London Business Scholl. 1997. P61.

من الرَّاسخ في أذهان أرباب الاقتصاد؛ صنَّاعاً وتجَّاراً، ما يعدُّ حقيقة متوارثةً منذ عهودٍ مديدةٍ هي «أنَّ ضمَّ شركةٍ من ضمن المجال الصِّناعيِّ نفسه يعطي الفرصة الأكبر للنَّجاح، فأولئك الَّذين يسعون لامتداد التَّوزيع جغرافياً يزيدون مشاركة أو اندماجات السُّوق، ويتخلَّصون من المنافسين، وتتاح لهم الفرصة للدُّخول إلى تقنيَّة جديدة أو يضيفون ناتجاً إلى نظام التَّوزيع الحالي أو الموجود»[١٦]. وانبثاقاً من روح هذه الفكرة وصل بعض المفكِّرين إلى أنَّ هناك نظريَّتين لتفسير نغمة الاندماج الرَّائجة في هذه الأيَّام؛ «تقول الأولى بأنَّ خيارات الشَّركات في الشَّراكة ما هي هبَّات، لظنون أصحابها أنَّه من الأفضل أن تشاركَ منافسك على أن تتنافس معه. وتقول الثَّانية بأنَّ ضمَّ القوى إلى شركةٍ أخرى سيخلق شركةً أقوى بكثير»[١٧].

تسير الاندماجات حسب رأينا ضمن سياقين هما الاندماج الإرادي والاندماج القسري، ولكلٍّ منهما أكثر من شكل وأكثر من تصنيف، أمَّا الاندماج الإرادي فهو ما يتمُّ بالقناعة والتَّراضي بين شركتين أو أكثر انطلاقاً من بعض الظُّروف أو الشُّروط المعطاة أو المفروضة عليهم أو على بعضهم وانطلاقاً من هذا الباب يرى نزار **الخطيب** أنَّ «الاندماج يأخذُ ثلاثة أشكال هي اندماجٌ خدميٌّ[١٨] واندماجٌ فُرصيٌّ[١٩] واندماج

١٦- Eamsti and Young: Merger and Acquition, Back to -Bhasis Techniques for the 1990s. 2ed. Wiley & Sons. Inc. New York. 1994.

١٧- Management. oct 02, 1995. In: Nizar Al-Khatib: British Airways and American Airlines Strategic Alliance.

١٨- الاندماج الخدميُّ هو ما يختصُّ بتقديم الخدمات للزَّبائن أو المستهلكين من مثل بعض القطاع السِّياحي والاتِّصالات ووساط النَّقل كشركات الطَّيران وغيرها. ويمكن أن يندرج هذا الاندماج ضمن أيٍّ من الاندماجين التَّاليين تبعاً لشروط الاندماج (عزَّت).

١٩- الاندماج الفرضي هو الاندماج المرحلي أو المؤقَّت الذي فرضته بعض الظُّروف الرَّاهنة كصفقة مشتركة أو إنتاج مشترك لمرحلة محدَّدة أو زبون أو مستهلك مشترك. ومثال ذلك ما نجده في بعض شركات الحاسوب أو السيَّارات... (عزَّت).

شراكة(٢٠)»(٢١). أمَّا **جيمس بوتكنز** فيقدِّم ضرباً آخر من التَّقسيم لما أسميناه الاندماج الإرادي عندما يرى بأنَّ «هناك ثلاثة أنواع من الاندماجات: اندماجات صغيرة صغيرة، واندماجات صغيرة كبيرة، واندماجات كبيرة كبيرة»(٢٢). والنَّوع الأخير هو ما يعدُّه المؤلِّف الاندماج الاستراتيجي. ولكنَّ التَّقسيمين كليهما قد أغفلا نوعاً اندماجياً مهماً يندرج تحت الاندماج الإراديِّ ويمكن أن ينطوي تحت الاندماج القسريِّ، وهو اندماج شراء الاسم أو العلامة التِّجاريَّة أو ما يسمَّى الامتياز وليس ثمَّة مشكلة في ذلك لأنَّ هذا النَّوع من الاندماج يمكن أن يكون من ضمن أيٍّ من الاندماجات السَّابقة، وإن كان يستحقُّ أن يفردَ في نوع مثلما كان شأن الاندماج الخدميِّ.

أمَّا الاندماج القسري الَّذي يستحقُّ اسم الدَّمج لا الاندماج فلا تختلف أسبابه عن الأسباب العامَّة للاندماج، ويمكن تقسيمه إلى أربعة أنواع هي:

١- الاندماج عن طريق الابتلاع: وهنا تقوم شركةٌ كبيرةٌ بابتلاع شركة أخرى منافسة لها؛ كبيرة أو صغيرة، إمَّا ضمَّاً أو شراءً، من أجل إزاحتها من السُّوق.

٢- الاندماج عن طريق الانضمام: هنا تفلس بعض الشَّركات، ولاسيَّما الصُّغرى، إمَّا من القدرة على منافسة غيرها من الشَّركات الكبرى القويَّة أو ماديَّاً بفعل المنافسة والصِّراع على المستهلك، فلاتجدُ بداً من

٢٠- اندماج الشَّركة هو الاندماج التَّداخلي والتَّكاملي الَّذي تلتحم فيها شركتان أو أكثر اندماجاً كلياً بغضِّ النَّظر عن تقسيم العمل أو عدم تقسيمه، فقد تقومان بإنتاج كامل السِّلعة معاً بشكلٍ متكامل أو كلٌّ على حدة ومثال ذلك اندماج خطوط الطَّيران الإنجليزيَّة والأمريكيَّة، وكذلك ما نجده في بعض شركات الحاسوب أو السَّيَّارات للحالتين... (عزَّت).

٢١- Nizar Al-Khatib: British Airways and American Airlines Strategic Alliance. P 60.

٢٢- James W.Botkins, Jana B.Matthews: Winning Combinations. John Wiley & Sons, Inc. New York. 1993. P73

الانضمام إلى شركةٍ أُخرى كبرى تحتمي تحت ظلّها من الاضمحلال والزّوال.

٣- الاندماج عن طريق السّحق: في زحمة المنافسة قد لاتجد بعضُ الشّركات الفرصة للاندماج مع غيرها أو الانطواء تحت ظلّها، وهي في الوقت ذاته عاجزة عن الاستمرار في المنافسة، فلا تجدُ نفسها إلى وقد سُحِقَت تحت عجلات المنافسة والصّراع وتلاشت آثارها من السُّوق.

٤- الاندماج عن طريق الامتياز أو شراء حقوق الاسم التّجاري: هنا نجد أنّ بعض الشّركات راغبة في إنتاج سلعة ما وهي عاجزة إمّا عن منافسة غيرها في ذلك أو غير قادرة على الاختصاص بمواصفات معيّنة لهذه السّلعة، فلا تجد مناصاً من الانطواء تحت لواء شركة كبرى بشراء حقّ استخدام اسمها التّجاري وخصائص منتجها.

تشترك هذه الأنواع كلُّها ضمن ضربي تقسيمها ببعض نتائجها الإيجابيّة، بالنّسبة للشّركات على الأقلّ وبالنّسبة للمستهلك من بعض النّواحي، ومن ذلك مثلاً ما ذكره **برنارد بارنز** Burnard Bures من «أنّ المحاسن الرّئيسة النّاجمة عن الاندماج الفرصي هي تعزيز الكفاءة ونقل التّقنيّة وكسب السُّوق»[٢٥]، وهذا ما ينطبق أيضاً على الاندماج الخدمي واندماج الشّراكة. أمّا **جيمس** بوتكنز فيرى المحاسن والامتيازات متجلّية في الاندماج الاستراتيجي أي اندماج الشّركات الكبيرة مع الكبيرة، «وهي:

١- اكتساب امتيازات وتقنيات أكثر.

٢- تطوير علاقة استراتيجيّة مع المستهلك.

٣- اكتساب سوق جديدة»[٢٦].

٢٥- Burnard Burnes: Manging Cahge. Pitman Publishing. London. 1992. P 65

٢٦- James W.Botkins, Jana B.Matthews: Winning Combinations. P 73

وعلى العموم يمكننا إعادة صياغة المحاسن وفق رأينا فيما يلي، آخذين بعين الحسبان أن تكون على أوسع مدى ممكنٍ من الصُّعد والأُطر، بمعنى أنَّ هذه المحاسن منسوبة إلى المنتج والمستهلك والدُّول المنتجة والدُّول المستهلكة:

١- إغناء تجارب الشَّركات وتوسيع خبراتها التِّقانيَّة والعمليَّة؛ التِّقانيَّة للارتقاء الكيفي والتّكليفي للمنتجات، والعمليَّة لتحسين سبل التَّعاون مع المستهلك ومعرفة حاجاته على نحو أفضل.

٢- سرعة الوصول إلى الأسواق.

٣- تقليص نفقات النَّقل والإنتاج.

٤- فتح أسواق جديدة.

٥- كسب أسواق جديدة.

٦- فتح بعض الكوى أمام بعض الأمم الرَّاغبة بالاستفادة من الخبرات الخارجيَّة.

إنَّ ذكر المحاسن لاينفي وجود المساوئ، ومن غريب المفارقات أن نجد أنَّ بعض المحاسن هي نفسها من المساوئ، أو أنَّها تتناقض مع بعضها بعضاً، وهذا أمرٌ واردٌ غير متسبعد لارتباط كلٍّ منهما بوجهة نظر صاحبها ما بين المستفيد والمتضرِّر. وأهمُّ ما يمكن أن نجده من المساوئ هو:

١- القضاء على المنتجين الصِّغار، وبالتَّالي السَّير التَّدريجي بوتائر مختلفة السُّرعة نحو القضاء على الطَّبقة الوسطى. والقضاء على الإنتاج السِّلعي الصَّغير الَّذي ينطوي على خصائص كثيرةٍ يفتقر إليها الإنتاج السِّلعي الكبير.

٢- زيادة نسبة البطالة واتِّساع مدى انتشارها في مختلف دول العالم، ولاسيَّما دول العالم الثَّالث الَّذي سيتحوَّل إلى محض مستهلك.

٣- سدُّ الطُّرق أمام اجتهادات المنتجين الجدد، وأمام صعود أو نشوء منتجين جدد.

٤- القضاء على فرص نهوض الدُّول الضَّعيفة والمتخلِّفة وتحويلها إلى دول مستهلكة فقط، وهي ليست بعيدةً عن ذلك الآن، ولكنَّها ستصبح مستهلكةً إلى الحدِّ الَّذي يجعلها عالة على الدُّول المتقدِّمة، وعقبةً أمام استمرار نموِّها لأنَّها تعتمد عليها اعتماداً كبيراً في تصريف منتجاتها من جهة ولعدم وجود الفوائض الماليَّة الكافية لاستكمال حلقة الدَّورة الاقتصاديَّة.

٥- تصعيد فكرة السَّطوة على الأسواق من خلال الاحتكار أو غيره بما ينعكس سلباً على المستهلك وربّما على المنتج أيضاً لأنَّ المستهلك سيكون مضطراً للاقتصار على ضروريَّات الحياة دون سواها.

٦- انعدام الخيارات، في بعض الأحيان، أمام المستهلك.

ثالثاً: إعادة هيكلة الاقتصاد العالمي

ليست إعادة ترتيب أوضاع البيت الاقتصادي العالمي بالأمر الجديد أو الطَّارئ، كما أشرنا، وإنَّما هي آليَّةٌ جدليَّةٌ متواشجة الصِّلات مع المعطيات التَّاريخيَّة المرافقة، ففي كلِّ مرحلة يقوم الأقوى بإعادة ترتيب الهيكليَّة الاقتصاديَّة العالميَّة بما يتوافق مع مصالحه ويخدمها ويعزِّزُ مواقعه ودوره القيادي؛ الجغراسي[٢٥] Geopolitics والجغراتيجي[٢٦] Geostrategy في عالمه النِّسبيِّ، ذلك أنَّ نسغ حياة القويِّ مستمدٌّ من الأطراف أو التَّوابع أو الضُّعفاء، واستناداً إلى هذه الحقيقة يقول الدُّكتور **إبراهيم سعد الدِّين**: «إنَّ نموَّ البلدان الاستعماريَّة وتخلُّف التَّابع ليس بعمليَّتين منفصلتين، وإنَّما هما وجهان لعملةٍ واحدة، وكلَّما زادت قوَّة العلاقات فيما بينهما قلَّت فرص نموِّ

٢٥- الجغراسيا: كلمة منحوتة من جغرافيا وسياسة كما هي كذلك في الأصل اللاتيني.
٢٦- الجغراتيجيا: كلمة منحوتة من جغرافيا واستراتيجيا كما هي كذلك في الأصل اللاتيني.

التَّوابع، وعلى العكس من ذلك فإنَّ الفترات التي ضعفت فيها الصِّلات بين المراكز[٢٧] والتَّوابع كنتيجة للصِّراعات الدُّوليَّة، شهدت التَّوابعُ فيها أعلى رجات التَّصنيع والتَّطوُّر»[٢٨].

وهنا يمكننا أن نتساءل: كيف سيعيدُ الأقوياءُ بناء الهيكليَّة الاقتصاديَّة العالميَّة؟

يخطئُ الكثيرون الَّذين يعتقدون أنَّ الدُّول الصِّناعيَّة الكبرى تكافحُ كلَّ تطوُّرٍ علمي في البلدان النَّامية ويخطئُ من يحسب أنَّ تشجيعها على اكتساب التِّقنيَّة واتِّجاهها لتنشيط البحث العلمي ينطلق من غايةٍ نبيلة أو نظيفة تشرئب إلى مجرَّد إنهاض الدُّول النَّامية، كلُّ المسألة هي أن المصالح الاقتصاديَّة والسِّياسيَّة لهذه الدُّول هي التي تقود كلَّ هذه التَّوجُّهات وتحدِّدُ مساراتها التي يمكننا إجمالها على النَّحو التَّالي في هذه اللَّوحة المصوِّرة لكيفيَّة إعادة بناء الهيكليَّة الاقتصاديَّة العالميَّة[٢٩]:

١ – رفع سويَّة استخدام التِّقانة في البلدان النَّامية لكي توازي في استهلاكها المنتجات الصِّناعيَّة والتِّقانيَّة المتطورة في البلدان الصِّناعيَّة بحيث تظلَّ سوقاً مستمراً لكلِّ منتج جديد.

٢٧- يرجع الفضل في ابتداع مصطلحي المراكز -Centers والأطراف أو التَّوابع -Peripheries إلى الاقتصادي الأرجنتيني راؤول بريبيش -Raul Prebisch ثم الاقتصادي الأمريكي أندريه جوندر فرانك -Andre Gunder Frank متَّخذاً لذلك ألفاظاً أخرى: المراكز الرَّأسماليَّة -Metropole- والأطراف أو التَّوابع Satellite. على أنَّ اقتصاديَّنا الكبير سمير أمين هو الذي أشاع هذين الاصطلاحين وأفاض في معالجتهما (عزت).

٢٨- د. إبراهيم سعد الدين عبد الله: **حول مقولة التَّبعيَّة والتَّنمية الاقتصاديَّة** -مجلَّة؛ المستقبل العربي -مركز دراسات الوحدة العربيَّة -بيروت -العدد ٧/ ٨ -١٩٨٠م -ص٩.

٢٩- أخذنا بعضاً من هذه العناصر عن: عفيف ضاهر: **التكنولوجيا العربيَّة العاجزة بين التَّبعيَّة للخارج والتَّقصير في الدَّاخل** ضمن مجلَّة؛ الوحدة -العدد ٥٥ نيسان/ إبريل ١٩٨٠ -ص٦٧. وبعضها موجودٌ أيضاً في كتابنا: **كيف ستواجه أمريكا العالم؟؛ الهيمنة الأمريكيَّة والنِّظام العالمي الجديد** -ص٥٧ - ٥٨.

٢- انطلاقاً من العنصر السَّابق: لاتصدِّرُ الشَّركات الأجنبيَّةُ إلاَّ التِّقانة ذاتَ النَّفع الكبير لها، أو ذات التَّأثيرات البيئيَّة الضَّارة.

٣- وكذلك فإنَّها تشجِّعُ على نقل التِّقانة المفيدة في تطوير استخراج المواد الأوَّليَّة؛ كالنِّفط واليورانيوم... وتحتكر في الوقت نفسه سوق تصنيع هذه المواد وتسويقها.

٤- وبهذا المعنى نستطيع أن نفهم ماذا يعني توجُّهُ الدُّول الصِّناعيَّة الكبرى والشَّركات العملاقة نحوتصنيع الدُّول النَّامية أو تشجيع الصِّناعية فيها.

٥- تشجيع الأنشطة والميادين الصِّناعية الاستهلاكيَّة والبسيطة التي ترفد الدُّول الصِّناعية بالمواد والمنتجات التي تأنف هي من انتاجها أو لاتتواضع لمثلها مثل: صناعات الأحذية والألبسة وتعليب الأطعمة... فيما تختصُّ هي بمصانع هذه الأشياء أو الأجزاء الدَّقيقة من هذه المصانع.

٦- من الباب ذاته تتَّجه الدُّول الصِّناعيَّة الكبرى إلى تنشيط الزِّراعة فيها لكي تحكم سيطرتها على أقوات الشُّعوب الأخرى وهذا ما يتجلَّى واضحاً في السِّياسة الأمريكيَّة لدى تعاملها مع أيِّ مشكلة مع أيِّ دولة حتَّى مع الدُّول الكبرى مثل الصِّين وروسيا وغيرها. ولكنَّها في الوقت ذاته توجِّهُ الأنشطة الزِّراعيَّة في البلدان النَّامية نحو نوع واحدٍ من الزِّراعة لكي تظلَّ تحت قبضة تحكُّمها واحتكارها.

٧- وفي الوقت ذاته أيضاً تعيق الشَّركات الأجنبيَّة عمداً عمليَّة البحث والتَّطور في بلدان العالم الثَّالث ولاسيَّما الدُّول العربيَّة.

٨- تشترط الشَّركات الأجنبيَّة على الأقطار العربيَّة وسائر البلدان النَّامية شراء المواد الأوليَّة أو البسيطة، أو الأدوات الاحتياطيَّة للتِّقانة التي تصدِّرها إلى كل الأقطار والبلدان من هذه الشَّركات نفسها.

٩- تضع الدُّول الصِّناعيَّة والشَّركات قيوداً على تصدير منتجات الأقطار العربيَّة وأشباهها من البلدان النَّامية إلى الأسواق الخارجيَّة كما حدث ويحدث في شأن الضَّرائب المفروضة على استيراد المواد البتروليَّة.

١٠- تبيع هذه الشركاتُ التِّقانةَ ذاتها بأسعار مختلفة وباهظة إلى أقطار عربيّة ونامية ومتخلّفة.

والآن يجب أن نتساءل: هل نقف، نحن العرب خصوصاً، والعالم الثالث عموماً، مع العولمة، أم نقف ضدها؟

إن التخيير في معرض الإلزام أمرٌ غير وارد ولا معقول لانطوائه في الأصل تحت عباءة المفارقة المنطقية التي تحيل المختار إلى محرج، ذلك أننا، بغض النظر عما سيأتي، ملزمون بالوقوف مع العولمة على الرغم من تهديدها كياننا ووجودنا، ونحن كذلك ملزمون بالوقوف ضد العولمة على الرغم من ضرورة اندماجنا في خضمها، فكيف يكون ذلك ولماذا؟

ليست العولمة سياسة دولة أو شركة أو حزب أو جماعة.... حتى نقف معها أو ضدها، أمامها أو وراءها، إنها الصيرورة الطبيعية للتطور التاريخي؛ العلمي والتقاني والاقتصادي... وبالتالي فإن الوقوف معها أو ضدها هو موقف مع أو ضد لاشيء وكل بأن معاً، والماشي وراء العولمة أو أمامها هو ماشٍ أمام ووراء لا شيء. لأن العولمة ليست قراراً أو موقفاً يتيح لنا أن نعلن منه موقفاً أو نتخذ ضده قراراً.

• فماذا نفعل إذن؟

١- إن الموقف لايحتمل الصمت، وليس يجدي فيه محض الكلام. إننا أمام واقع تتحرك معطياته بوتائر متسارعة. ولايمكن التعامل مع الوقائع إلا بوقائع مماثلة من الطينة أو المادة ذاتها. ولذلك يجب أن نسعى بمختلف الأطر والإمكانات والوتائر من أجل الوصول إلى موازاة المرحلة التاريخية الراهنة؛ مرحلة العولمة، والتعامل معها تعاملاً ندياً يمكننا من الحفاظ على ذاتنا إن كان يهمنا أن تكون ذاتنا هي ذاتنا. ولم أعلم قط أن ذاتاً على مدى التاريخ البشري رفضت أن تكون هي هي.

ثبت للمراجع

١- إبراهيم سعد الدين عبد الله : -مجلّة؛ **المستقبل العربي** -مركز دراسات الوحدة العربيّة -بيروت -العدد ٧/ ٨ -١٩٨٠م.

٢- ستانفيلد تيرنر : **المخابرات في ظلّ نظام عالمي جديد**- مركز الدّراسات الاستراتيجيّة والبحوث والتّوثيق -سلسلة المقالات المعرّبة(٥).

٣- عبد المنعم سعيد : **اللعب على الحبال الخمسة** جريدة؛ الحياة -لندن -العدد ١١١٢١ -الاثنين ٢٦تموز/ يوليو ١٩٩٣م.

٤- عزّت السّيد أحمد : **كيف ستواجه أمريكا العالم؟؛ الهيمنة الأمريكيّة والنّظام العالمي الجديد**- دار السّلام للطّباعة -دمشق -١٩٩٢م.

٥- عزّت السّيد أحمد : **النّظام الاقتصادي العالمي الجديد؛ من حرب الأعصاب إلى حرب الاقتصاد** - دار الفتح -دمشق -١٩٩٣م.

٦- عفيف ضاهر : **التّكنولوجيا العربيّة العاجزة بين التّبعيّة للخارج والتّقصير في الدّاخل** -ضمن مجلّة؛ الوحدة -العدد٥٥ نيسان/ إبريل ١٩٨٠م.

٧- لستر ثارو : **الصّراع على القمّة؛ مستقبل المنافسة الاقتصاديّة بين أمريكا واليابان** -ترجمة؛ أحمد فؤاد بليع -المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب؛ سلسلة عالم المعرفة -الكويت -العدد ٢٠٤ -١٩٩٥م.

٨- مشيل إدّه: **مستقبلنا العربي وتحدّيات العولمة** -ضمن مجلة؛ المعرفة -وزارة الثّقافة -دمشق -العدد ١٠٩ -١٩٩٧م.

٩- PC Magazine الطّبعة العربيّة -العدد الأوّل - السّنة الرّابعة -١٩٩٨م.

١٠- Al -Khatib, N: British Airways and American Airlines Strategic Alliance. MA in Business and Management. East London Business School. 1997.

١١- Burnes, B: Manging Change. Pitman Publishing. London. 1992.

١٢- - Eamsti and Young: Merger and Acquition, Back to Bbasis Techniques for the 1990s. 2ed. Wiley & Sons. Inc. New York. 1994.

١٣- Janes W. Botkins, Jana B. Matthews: Winning Combinations. John Wiley & Sons, Inc. New York 1993.

١٤- Kennedy, C: Managing withe the Gurus.

* * *

ظاهرة الغموض في الشعر العربي الحديث

علاء الدين رمضان السيد

الغموض في اللغة ضد الوضوح؛ والغمض والغامض المطمئن المنخفض من الأرض.. وقد غمض المكان: خفي، وكل مالم يتّجه إليك من أمور فقد غَمُضَ عليك، والغامض من الكلام خلاف الواضح، وأغمض النظر أي جاء برأي جيد، وأغمض في الرأي أصاب (١).

(*) علاء الدين رمضان السيد: باحث من مصر، ماجستير في الأدب العربي - مدرس في جامعة الأزهر. من مؤلفاته: «المتواليات»، «غابة الدندنة».

لقد عني النقاد العرب بدراسة الغموض عناية فائقة محاولين الكشف عن طبيعته؛ ودراستُهم له أمر بالغ الأهمية لاسيما وأن الدراسات الحديثة للنقد تستهدي بما خلّفوه لنا من توجيهات لايمكن إغفالها.

ظهر الغموض كفنية بنائية في صورة ثورة ضد الجمود والنمطية المعهودين، وقتئذ، فقد مرت اللغة العربية في العصر العباسي بمرحلة النمطية، ومن هنا رأى النقاد في أبي تمام (-٢٣١هـ) خروجا على أصول الشعر، وبالرغم من أننا نقرأ أبا تمام الآن فلا نجد ما كانوا يقولون، فقد وجدوا في ذلك الوقت أنه في شعره يمثل انحرافاً لغوياً غريبا؛ لأن النمط الشعري العام في أصوليته وفي عرقيته ونمطيته، وكان أي خروج عنه مهما كان بسيطا يعتبر تجديدا ومفاجأة شعرية[٢] لكن هذا الخروج وجد من يسانده ويدافع عنه ومن بين هؤلاء الذين دافعوا صراحا عن نهج أبي تمام؛ أبو اسحاق الصابي (٣١٣-٣٨٤هـ) الذي رأى في غموض الشعر قيمة أساسية تميزه عن النثر، فهو يقول: «إن طريق الإحسان في منثور الكلام يخالف طريق الإحسان في مظومه؛ لأن الترسل هو ما وضح معناه، وأعطاك سماعه، في أول وهلة، ما تضمنته ألفاظه، (وأفخر الشعر ماغمض)؛ فلم يعطك غرضه إلا بعد مماطلة منه»[٣] وبمعنى آخر يرى الإمام عبد القاهر الجرجاني أن نجاح النظم إنما هو في توليد الأثر ونقل المعنى بصورة مؤثرة[٤] والجاحظ نفسه يرى أن «ما كان سهلاً، ومعناه مكشوفاً بيّناً فهو من جُمْلة الرديء المردود»[٥].

فالبلاغة نوع خاص من التوصل الأدبي بوجه عام والشعري بوجه خاص، يقول د. جابر عصفور: «إن غاية الشعر هي التأثير، والتأثير يعني تغيُّراً في الاتجاه وتحوُّلاً في السلوك. والبداية الأولى للتأثير هي تقديم الحقيقة تقديماً يُبْهر المُتلقي من ناحية، ويبهره بها من ناحية أخرى. وذلك أمر لايمكن أن يتم بمجرد النظر العادي للأفكار، بل يتم بضرب بارع من الصياغة،

تنطوي على قدر من التمويه، تتخذ معه الحقائق أشكالاً تخلب الألباب وتسحر العقول، فتتبدى الحقائق من خلال ستار شفيف يضفي عليها إبهاماً محبباً يثير الفضول ويغذي الشوق إلى التعرف[٦].

والحقيقة أن النزاع الذي دار حول أبي تمام يثير مشكلة خطيرة بالنسبة إلى مانسميه (الغموض)؛ فالغموض أصبح يُرادف الخروج على عمود الشعر العربي الذي حدّده البلاغيون، وهذا يعني أن الغموض في هذا المعنى لإيضاح الفهم أو التوصيل إلى المتلقي. كما يتضح من الخبر الذي أورده أبو هلال العسكري عن قصيدة لأبي تمام إذ يقول: «وسمع أعرابي قصيدة أبي تمام:

طَلَلَ الجَميعِ لقدْ عَفَوْتَ حميداً

فقال إن في هذه القصيدة أشياء أفهمها وأشياء لاأفهمها، فإما أن يكون قائلها أشعر من جميع الناس وإما أن يكون جميع الناس أشعر منه. ونحن نفهم هذه القصيدة بأسرها لعادتنا بسماع مثلها لالأنا أعرف بالكلام من الأعراب»[٧] وهذا يعني أن القصيدة ليست قضية غموض واستغلاق المعنى، وإنما هي خروج على المألوف، ولهذا كان يُقال عن شعر أبي تمام «إن كان هذا شعرا فإن ماقالته العرب باطل»[٧] وكأن شعره ضد كلام العرب، وما فعله أبو تمام أنه حاول أن يخط لنفسه طريقة جديدة يضيف فيها إلى الشعر القديم، «فقد أحدث شعره انقلاباً تغير فيه نظام الدلالة والمعنى ونظام التعبير ونظام الفهم»[٩] من خلال العودة إلى بكارة اللغة، وبعبارة أخرى هي نوع من تطهير الألفاظ مما علق بها من الابتذال وخلق سياق جديد يقدم معنى متجدداً وإمكانات متنوعة لمعان كثيرة، وهذه هي علة الغموض عنده[١٠].

وقد فرق الدكتور عز الدين اسماعيل بين مفهوم الغموض Ambiguity الذي يعد من أوجه البلاغة، ومفهوم الإبهام Obscurity الذي ينتج عن تعقيدات لفظية وتركيبية. ومن منطلق هذه التفرقة استطاع إدراج معظم

الشواهد التي تناقلتها مصادر الأدب في باب الغموض من أشعار أبي تمام والمتنبي (ـ٣٥٤هـ) تحت باب الإبهام[١١] وقد جاءت بعض المذاهب الحديثة لتغذي هذا الاتجاه؛ فبينما وقفت ضده الكلاسيكية والبرناسية وقفت إلى جانبه الرمزية ثم السريالية؛ فقد اتكأت الرمزية - وأصحاب المذهب الإيحائي عامة- على مجموعة من الوسائل التي تعين اللغة الوجدانية على نقل أثرها وانفعالاتها إلى المتلقين، ومن أبرز هذه الوسائل، بعد تراسل الحواس، وسيلة الغموض، بحيث يحدد الشاعر بعض أبعاد صورته تاركاً بعضها الآخر ظليلاً، إذ لا ينبغي إراقة كل ما بداخله للمتلقي بسهولة ووضوح؛ لأن في ذلك قضاء على متعة النص، وأيضاً لأن الألفاظ اللغوية قاصرة عن التعبير عما في الشيء من دقائق يوحي بها هذا الغموض. لكن الرمزيين اشترطوا أن يكون الغموض غموضاً موحياً يشف عن دلالته بالتأمل لئلا تصير الصورة لغزاً من الألغاز، وهذا ما عبر عنه فرلين Paul Verlaine (١٨٤٤-١٨٩٦م) في قوله «أحب شيء إلي هو الأغنية السكرى، حيث يجتمع المحدد والواضح بالمبهم اللامحدد»[١٢].

وقد تطورت هذه النظرة إلى الصورة الشعرية ومعيار الواضح والخفي فيها على أيدي المغالين من الرمزيين الذين مهدوا الطريق للسرياليين، وتحولت الصورة شيئاً فشيئاً من إطار الخيال الإنتاجي إلى حيز الوهم. ولقد حذر أندريه بريتون A.Breton (١٨٩٦-١٩٦٦م) رائد السريالية من التكلُّف في صياغة الصور مما يضر بالأصالة ويقضي على الدلالة اللاشعورية للصور[١٣].

كانت هذه تقدمة تاريخية للجذور الأدبية والنقدية لظاهرة الغموض في الشعر، مهدنا بها لحديثنا عن تلك الظاهرة عند الشعراء العرب المحدثين.

إن المتأمّل لكثير من مظاهر الصخب اللغوي من «تعقيد» أو «مغالطة» يجد أن نظائرهم في الشعر القديم قليلة ومعدومة على الرغم مما يحتج به، من أن الغموض والتعقيد ظهرا عند شعراء كبار كالمتنبي وأبي تمام وعالجه

كثير من النقاد كعبد القاهر الجرجاني في أسرار البلاغة، والمرزوقي (-٤٢١هـ) في شرح ديوان الحماسة، وحازم القرطاجني م(٦٠٨-٦٨٤هـ) في منهاج البلغاء وسراج الأدباء[١٤] ولسنا بصدد هذا النوع من الغموض الذي قد يكون في بيت أو بيتين بسبب «إحالة»، أو فساد معنى أو استعمال غريب أو عدم وضوح عائد الضمائر، وهو غموض له نظائر كثيرة في الشعر الحديث والمعاصر، ولكننا هنا بسبب غموض أصبح مذهبا أو كالمذهب، يقول «أدونيس» وهو يصف القصيدة الجديدة: إنها عالم تموُّج كثيف بشفافيته، تعيش فيها، وتعجز عن القبض عليها. . ، تقودك في سديم من المشاعر والأحاسيس. . تغمرك، وحين تهم أن تحتضنها. . ، تفلت من بين ذراعيك كالموج[١٥].

وينقل محمد فتوح أحمد عن «ملارميه، وبورا»، وغيرهما أن الشعر يمكن أن يبدع أثراً جماليا يصل به التجريد إلى درجة يكون فيها الفهم معطلاً تقريبا وهذا يقوده إلى مشاعر يستثيرها «السراب الكامن في الكلمات نفسها». . بل إن الشاعر يجب أن:

(١) يعطل كل قيمة دلالية تحد من حرية الإيحاء.

(٢) أن يُجرِّد السياق اللغوي من علاقته التركيبية بحيث يبدو أقرب إلى الطابع الفردي منه إلى القوانين العامة[١٦].

ولقد وضع الناقد البريطاني ويليام إمبسون (١٩٠٦م) W.Empson كتاباً سمَّاه «سبعة أنماط من الغموض Seven Types Of Ambiguity»[١٧] نشرة للمرة الأولى عام ١٩٣٠م، وهو كتاب رائد يُعْتَبَرُ مرجعاً مهماً في موضوعه، إذ درس «إمبسون» الغموض في كتابه دراسة مستفيضة وجعله جوهراً للشعرية ومقياسا لها وأداة للدراسة والتحليل، وقد عرَّف الغموض بأنه: «مايمكن أن يعني عدم القطع فيما تعنيه؛ أو ترمي إلى الإشارة لأشياء كثيرة؛ أو احتمال أن تعني هذا أو ذاك أو، كليهما معاً؛ أو حقيقة أن جملة لها عدة معان»[١٨].

فجوهر الغموض عند «إمبسون» يكمن في تعددية المعنى وكثرة محتملاته وقد أولى النُقَّاد العرب القدماء هذه التعددية عنايتهم كما هو واضح في حديثهم عن الاتساع والابهام والتأويل وغيرها من الضروب البلاغية التي تفتح مجالا للقراءات المختلفة، وعلى ضوء هذا فليس من التعسف في شيء إدراج تلك الصنوف التي فيها مجال للتعددية تحت الغموض بعد أن فتح «إمبسون» باب الغموض وجعل منه أداة سحرية لتحليل الشعر وفهمه(١٩). أما دقة المعنى وبُعد غوره تلك التي أشاد بها الإمام عبد القاهر؛ فإن «إمبسون» يرى «أن الغموض يكون محترما مادام يساند تعقيد الفكر ولطافته أو اكتنازه أو مادام ندحة يستغلها الأديب ليقول بسرعة ما قد فهمه القارىء ثم هو لايستحق الاحترام إن كان وليد ضعف أو ضحالة فكر ويبهم الأمر دون داع(٢٠) وهذا مايذكر بحديث عبد القاهر الذي يرى أن التأمل وكد الفكر في الكشف عن المعنى يجب أن يكافأ بدقة المعنى ولطافته، أما إذا كان كد الفكر في غير طائل فلاقيمة للتأمل والمماطلة، ولاداعي لها.

ويكشف «إمبسون» عن وظيفة الغموض بأنه ليس مطلبا بحد ذاته أو أداة مستقلة؛ ولكن ينبغي لكل حالة أن ينبع الغموض من المقتضيات الخاصة للحالة وليس هناك ما هو أقدر على تبرير وجود الغموض من الإثارة وتحقيق المتعة والفائدة(٢١) كما يلتقي «إمبسون» مع عبد القاهر الجرجاني الذي يرى أن الشعر الجديد يحتاج إلى دقة في التفكير وتأمل للوصول إلى معناه إذ يرى «إمبسون» أن القصيدة الجيدة لا يكون معناها مباشراً وهي تحتاج إلى ذكاء خاص للكشف عن معناها، أما القصيدة الرديئة فهي التي يعيبها التحليل، ذلك أنها لاتحتاج إلى مثل هذا الجهد الذهني، فمعناها مباشر مكشوف(٢٢). «فإمبسون» يرى أن الغموض ليس مطلباً في حد ذاته وإذا لم يزد في فضل المعنى ويعلي من أثره في النفس بلا مسوغ له(٢٣) فالشعر مغامرة محسوبة، يحاول فيها الشاعر أن يحدد طرائقه التعبيرية وأساليبه في التخيل وبناء عالم

القصيدة. وتظل المغامرة في الشعر مأمونة العواقب إذا اتسمت بقدر من المنطق الفني يجعلها في إطار المقبول والمعقول. . ولاينفي عنها التلقائية والدهشة. بيد أن المغامرة تتحول أحياناً إلى مقامرة وإلى قدر من التجريب الشكلي العقيم؛ إذا فقدت التجربة الشعرية تلقائيتها العذبة وبكارتها المستحبة، لذلك قيل في تعريف الشعر قديماً: «الشعر ماأشعرك. . !!»(٢٤) لذلك لا يدفعني الخطاب الشعري عند أدونيس -تنظيريا- للتعاطف مع قضية الغموض، التي تقودنا للوقوف عندها عندما نسمع شاعراً مثل أدونيس يعترف بأنه يتعمد الإكثار من الانزياحات اللغوية وأنه يدخل خطابه الشعري إلى الغموض، مُحمِّلا القارىء والمتلقي مسؤولية عدم الارتقاء لمستوى الوصول إلى الدلالات المطلوبة في النص، ففي كتابه «زمن الشعر» يرتدي عباءة سقراط (٤٦٩-٣٩٩ق.م) إذ يورد في نهج أفلاطوني، حواراً متخيَّلاً بينه وبين قارىء ما، حول ظاهرة الخرق اللغوي والغموض، يقول فيها(٢٥):

(هو) - هل هذا الغموض في شعركم طبيعي أم تتعمدونه؟.

(أنا) - إن تعمد الغموض مناقض للإيجاد الشعري.

(هو) - أعتقد أنكم تتعمدونه!

(أنا) - تعتقد؟ ما سبب اعتقادك؟.

(هو) - لاأفهم شعركم.

(أنا) - هذا ليس سبباً، فعلى القارىء أن يعترف أحياناً أنه ليس من الضروري أن يفهم كل القصيدة فهما مثاليا شاملاً.

(هو) - إذن الحق على القارىء.

(أنا) - نعم، بمعنى ما!

(هو) - هل أستطيع أن استنتج أنك تحب الغموض.

(أنا) - نعم ولكن بالمعنى الشعري الخالص، أي المعنى الذي يناقض الألغاز والتعمية والأحاجي.

(هو) - قلت إن الحق على القارىء، فما الأسباب؟.

(أنا) الأسباب ثقافية وتقليدية، وفنية وشعرية . .

ويقول أيضاً: «إن الفرق بين لغة الشعر والنثر ليس في الوزن، بل في طريقة استخدام اللغة؛ فالنثر يستخدم النظام العادي للغة، أي يستخدم الكلمة لما وضعت له أصلاً، أما الشعر فيغتصب أو يفجر هذا النظام، أي يحيد بالكلمات عما وضعت له أصلاً» فأدونيس وضع تصوراً للخطاب الشعري الحديث إذ رأى في الشعر نظاماً خاصاً يبتعد بالكلمات عن دلالتها التي وجدت أصلاً، وأن لغة الشعر هي لغة إشارية يجب أن تبتعد عن الإيضاح الذي هو خصيصة في لغة النثر؛ فالكلمة في الشعر يجب أن تأخذ معنى أوسع مما تأخذه في النثر وأن الكلمة في الشعر «هي صرة صوتية وحدسية، فإذا كان الأمر كذلك، وإذا كانت لغة الشعر تخالف السائد والمألوف، فإن تواصلها مع المتلقي لن يكون بالتأكيد تواصلاً سهلاً مما يؤكد وجود قدر كبير من الغموض»[٢٦] إن هذا اللون من الغموض الحداثي يرجع إلى «ثورة» و«رفض» على المستوى الإيديولوجي لم يجد لهما الشاعر منفذاً إلا من خلال لغة غير مفهومة[٢٧]؛ صحيح أن كل غموض قابل للتوضيح، وليس من غموض يستعصي على الناقد إذا استخدم -بصبر وأناة- مفاتيحه المُناسبة، تماماً كما فعل القدماء مع أبيات أبي تمام والمتنبي وغيرهما. . إلا أن المشكلة الحقيقية في غموض الشعر الحديث نجمت من الاغراق في الرمز والأسطورة وتفريغ الكلمات من معانيها المألوفة بشتّى الطرق[٢٨].

ونرى أنه من المفيد هنا أن نوجز أنماط الألتباس السبعة التي عرضها وليام إمبسون في كتابه Seven Types Of Ambiguity، وهذه الأنماط هي:

-١- غموض ناشىء عن استخدام المجاز بأنواعه المختلفة بما فيها الإستعارة(٢٩). ويركز إمبسون فيه على دراسة وتحليل الغموض الناشىء

عن المجاز والاستعارة والتوابع والإيقاع أو يذهب أبعد من ذلك حينما يعرض فكرته حول إمكانية اشتمال الجمل البسيطة على نوع من الغموض وذلك بتحليله لجملة (٣٠) The Brown Cat Sat On The Red Mat وهذا النمط تكاد سلطته تظلل كل شيء له أهمية أدبية(٣١).

-٢- تعدُّد دلالات العبارة(٣٢).

-٣- تعدد دلالات اللفظة(٣٣).

-٤- توحُّد وامتزاج معان كثيرة للتعبير عن حالة نفسية وذهنية أكثر تعقيداً لدى الكاتب(٣٤).

-٥- غموض يحدث عندما يكشف الكاتب فكرته في أثناء فعل الكتابة؛ حيث يظهر تشبيه لاينطبق على شيء بالذات، ولكنه يقع بين شيئين عند انتقال الشاعر من أحدهما إلى الآخر(٣٥).

-٦- غموض ينتج عن حالة تُعَدُّ تعارضا في ألفاظ النص عندما يكون الكلام متناقضا ويجبر القارىء على أن يبتكر تأويلات أو أن تكون عبارة مالاتقول شيئاً وذلك لتناقضها أو لعدم علاقتها بايقال فيجبر القارىء على ابتكار تفسيرات وتأويلات(٣٦).

-٧- غموض ناشىء عن ازدواجية في مشاعر وأفكار الشاعر، ويظهر ذلك عندما يكون المعنيان الخاصان بالكلمة هما المعنيين المتقابلين الذين يحددهما السياق، وأن الأثر الفكري هو بيان انقسام رئيسي في ذهن الكاتب وهذه الحالة شائعة على درجات متفارتة على حسب درجة الانفصال التي يسجلها الشاعر، ذهنيا، من خلال عمله(٣٧).

وواضح أنها أنماط تنعكس على شعر السياب، وأدونيس، وأحمد عبد المعطي حجازي، وأمل دنقل، وصلاح عبد الصبور.. وعدد كبير من شعراء الجيل الأحدث، ولكن مالم توضحه هذه الأنماط ملخصة-وهو مانريد أن نؤكد عليه هنا هو تلك النزعة الأيديولوجية الرافضة التي تختفي وراء مظاهر الغموض في شعرنا المعاصر، وتنبع في حقيقتها من «الغموض»

في رموز وأساطير وموروثات عالمية غير مألوفة لقارئنا؛ تلك الأمور تلاحظ ملاحظة الأكمة على سهول البسط، والنور في الظلمات.

بعد هذه المقدمة البحثية نتحول للقراءة التحليلية لظاهرة الغموض في الشعر العربي الحديث، من خلال النصوص المتاحة؛ والتي استشرى فيها استخدام الغموض كوسيلة فنية، لحد بات معه هذا الشعر أوكاد - كتلة من الطلاسم والضبابية بشكل على القارىء المثقف فكّ رموزها، فأمست القصيدة متاهات واسعة تتراكب فيها الصور، وتغمض الأخيلة، وتتراكم الكلمات ثم تتبعثر بحجة تفجير اللغة، أو بذريعة الافصاح عن مكنونات اللاشعور، وذلك باستخدام المجاز المفتوح بأنواعه المختلفة، مثلاً؛ يقول رفعت سلام:

طرقةٌ...، فامرأةٌ من البُن الخفيف..
امرأةٌ من الخفيف..
وانفراجة على فضاء يحترق.
على مايقسم الوقت: غباراً فاتراً ولبؤة من الشبق.

أو باستخدام المضمون المُعلَّق بلا مرجع دلالي كما هو الحال في قول الشاعر المغربي محمد الصالحي:

العصا التي توكأ الدهر عليها
دعها تُرقِّط مجدك بأشواك التَّعب

فهنا سند بلا إسناد فأيَّة عصاً تلك التي توكأ عليها الدهر؟.

ونوع آخر تجد فيه الغموض وسيلتك لدخول عوالم مفتوحة من المتعة والإثارة واختبار الذهن المتفتح. يقول ببَّهاء ولد سيدي بديوة (شاعر موريتاني):

يا شَغَفاً يشُدُّ الماء بالصَّلصَال...
أنْ ينْشَقَّ وجْهُ الطين عن أحلامنا
من لحظة عسليَّة الشَّفتين..

من صحو الضياء إذا ترنَّحَ في سرير الماء
كيف يسيلُ صمتُ القلبِ مُنكَسراً . . .

هذا النمط السهل الثري الذي انتهجته الروح الفنية في قصيدة الشاعر «بيِّهاء» هو النمط الذي رتب صلاح عبد الصبور فوق أرففه معظم صياغاته الفنية التي توكأت على الغموض كفنية بلاغية تقوم على دعامتين رئيسيتين هما؛ سهولة العرض وقرب الغرض، دون تصريح بما يرمي إليه الشاعر، يقول صلاح عبد الصبور:

هذا زمن الحق الضائع
لا يعرف فيه مقتول من قاتله ومتى قتله
ورؤوس الناس على جثث الحيوانات
ورؤوس الحيوانات على جثث الناس
فتحَسَّس رأسك . . فتحسس . . رأسك!!

فصلاح عبد الصبور هنا يُوحِّد ويمزج بين معانٍ كثيرة للتعبير عن حالته النفسية والذهنية التي هي في حقيقتها أكثر تعقيداً من طرح يتساءل ويثيرك لتتحسَّس رأسك. ومن هنا يدخل الشاعر بقارئه إلى حقل خاص جداً من حقول الإثارة الفنية ذات المرجع الذهني الخاص فقد بنى على ضياع الحقوق والتباس التفرقة بين الفاعل والمفعول وتاريخ الفعل نمط تقريري ابتكاري أدخل إلى باب الأساطير، فقد شكل صورة مركبة مفصلية قاعدتها جملة واحدة مفرداتها (رؤوس - جثث - حيوانات - ناس). . هذا المستوى الصياغي أُدْخِلَت عليه تطويرات ورؤى شعراء الحداثة كما هو الحال في شعر «محمد عفيفي مطر» الذي يشكل مايلوب في دواخله من هواجس وخطرات على نحو يصعب معه استجلاء مكنونات النص وخبايا التجربة على نحو واضح وصريح؛ فمثلاً يقول:

تَلْبسُ الشَّمْسُ قميصَ الدَّمِ،

وفي ركبتها جُرْحٌ بعرض الريح
والأفق ينابيع دم مفتوحة للطير والنخيل(٣٨).

ومن المغرب الشاعر (محمد الصالحي) يبدأ قصيدته «خوف» بالتصريح بأنه لايلوي على شيء، مع استخدام صيغة «اللامعقول» التي انتشرت بشكل واضح جداً في فترة الستينيات ثم الثمانينيات: «اللا-وعي» - «اللا-منتمي» - «اللا-معقول» - «اللا-تفسير» - «اللا-دلالة» - «اللا-نص»... الخ، يقول الصالحي:

سادراً، لاألوي على شيء
أتعقَّبك أيتها السقطات بخيط الوعد
أخيط جُبَّتك أيُها العدم
وأنت أيُّها العالم بمشية السحر أهوى عليك
لأتقي شظاياك.
وكم أخاف على اللامكتمل من الاكتمال..

الصالحي هنا يفتح الدلالة المُفرَّغة من المضمون القصدي في جملته الأخيرة، فعباراته لاتقول شيئاً محدداً أو حتى مخبأ، إنه يطرح غائبا، ويدفع القارىء للبحث عنه بينما هو غير موجود أصلاً. هذا هو العامل المشترك الذي يتشدق به الشاعر الحديث: الاختلاف في نوعية الطرح واتجاهه، فشاعر مثل (علي منصور) يقول:

في الطرقات توقف
بعثر بعض الوقت أمام «الفاترينات» وغمغم:
ياقحط الألوان:
طلعت من بين أصابعه وردة دخلت في الظل،
اختبأت،
خرجت للضوء،
اشتعلت،

وانشق الميدان.

علي منصور يعتمد على البسط الأفقي، الذي لايستطيع أن نعتبره من قبيل التراكم إنما هو حشد استجماعي يطلق الشاعر من خلاله العنان لفنّية الصياغة محاولا اقتناص كل مايعن له في سبيل تكوين تجربة لا التعبير عن تجربة ناضجة متخلقة داخل المبدع. هذا البسط يبدد خيوطا كثيرة ومهمة من أسس النص، الأمر الذي يحيل إلى الغموض ويئيل إلى الالتباس.

وهناك مستوى الطرح الصفري المعجمي الساكن والمتمثل في جمل تترى تكاد تشعر القارىء بأن لكل واحدة منها بديل معجمي للأولى، ومن ذلك قول الشاعر العماني؛ (ناصر العلوي):

نزهة الصخور
خرافة التماثيل
الرياح الملثمة في ثغور الماضي
أكثر عريا أمام قاموس الموج مرعى لضياء عيني
وغناء أبدي لإيقاع الموت.....

وهنا نقف لنتساءل؛ إذا كانت القصيدة الحداثية قد كتبت إفصاحاً عن مكنونات «اللاوعي» فإن «اللاوعي» لايعني «اللامعنى» أو «اللادلالة»؛ لأن اللاوعي الشعري مفعم بالإيماءات الدالة، مشحون بالإشارات الموحية التي تقتضيها طبيعة أي عمل أدبي، واللاوعي الإنساني الذي يشحنه الهاجس الشعري والكلمة المجنحة؛ ليس في واقعه إلا انعكاساً متوهّجاً لنبض الروح وبوحاً شجيا بخفقات النفس. يقول هيجل:

«بما أن الكلمات نفسها ليست سوى رموز تمثل أحوالاً خارجية؛ فلا ينبغي البحث عن أصل لغة الشعر في اختيار الكلمات، ولافي طريقة نظمها ولافي صورتها وإيقاعها؛ وإنما في كيفية تمثيلها وتصويرها للأشياء»(٣٩). فهيجل يُصرُّ على أن اللغة في الشعر وسيلة لتسجيل الواقع تسجيلا جماليا مُصوَّراً ومُجسَّداً تصويراً وتجسيداً خاصاً، هذا التصوير والتجسيد لايحدث

إلا إذا أخذت الألفاظ بعضها برقاب بعض وكان تاليها بسبب من لاحقها حتى تصير كالبناء يشد بعضه بعضا ويرتكز بعضه إلى بعض كما علمنا الإمام عبد القاهر الجرجاني في «دلائل الإعجاز» هذا الامام الذي كان يطمح إلى جلال المعنى وجماله في آن معاً هو نفسه الذي عد المعنى الغامض الرقيق من دلائل القدرة البيانية، والواضح مرذول مبتذل فلو لاحظنا علاقات الألفاظ في البناء الشعري للقصيدة الحديثة سنجد معياراً للأحكام غير المرسلة، فمثلاً «محمد ابراهيم أبوسنة» في ديوان رقصات نيلية يقول:

سيِّداً من دَمعة ذرفتها النجوم
على وردة من نوافي الزمن
فلاتستيمي لوقع المحن
وقومي من العجز، وقومي من الخوف، قومي من الذل،
قم ياوطن.

انهى أبو سنة جملته التجريبية بمد منقطع وهو بتر لمسار ومنحنى التجربة إذ تحول من خطاب المؤنثة إلى المذكر (قومي/ قم) هذا جدول من الجداول التي أطلق فيها الإمام عبد القاهر ماء علمه؛ وكذلك نجد مثالاً لذلك في قصيدة (إباء) للشاعر السوري محمد وحيد علي يقول:

عام مزدهر بالنخل وبالأعناب
و«إباء تسير على مهل»
تحمل دفترها (النبوى)«؟»
وتقرأ في المرآة (صلاة الأحْبَاب)«؟»

لن نجد أي مُسوِّغ لوصف دفترها بأنه «نبوي» فما عائد النسبة هنا؟ وهل هناك دفاتر «نبوية»؟، والشاعر هنا يشير إلى جمال «إبائه» بجملة «صلاة الأحباب» وهي معنى مقبول وحسن برغم ما يكتنفها من نثرية وسطحية، لكنه حينما قرنها بالفعل «تقرأ» دفع بالمعنى إلى مسار آخر مغاير تماما للحالة النفسية المسيطرة عليه إذ جعل منها إمرأة مستجدية للمديح حالة

بسرابه تستحضره بالجلوس أمام المرآة. هذا القصور في الإسنادوالذي يحيل إلى الغموض يتكرر في شعر (محمد وحيد علي) ففي قصيدته «إمراة» نقرأ:

ياإبائي التي صوتها بجع، أو صلاة
ياإبائي التي ليلها زنبق، وجهها عبق
صدرها صرتان من الضوء والسوسنات

إننا نلاحظ هنا أن الشاعر يستعير ويُشبِّه بلا اعتبار لمنطق أو عقل لننظر في «صوتها بجع»، «صوتها صلاة»، «ليلها زنبق»، «وجها عبق»، «صدرها صرتان من الضوء والسوسنات» لقد غمض المعنى حينما قال صوتها بجع، تماما، إذ لامناسبة بين الصوت والبجع ذاته، ثم وجهها عبق والوجه ملموس قورن بمشموم كان يجب على الشاعر حينئذ الإلتفات إلى اعتبارات بلاغية ليس لنا تحطيمها، وكذلك «صدرها صرتان من الضوء والسوسنات» فالصدر يدرك باللمس والضوء بالنظر لكنه هنا سائد المرئي بملموس وهو السوسنات فاستطاع الخروج من مأزق التشكيل إلى براح الأداء الممتع.

وقد تضطرب الصياغة فيسبب إضطرابها ضعفا دلاليا ينتج عنه غموض المضمون، ونأخذ من قصيدة (بروق العامرية) للشاعر السعودي علي الدميني مثالاً:

أيَتُها الجَاهليَّةُ في عرشها ينبت الطير والفلوات يزغردن بالنوق، والناس على كل فلك يسبحون:

مطر صحونا وغمام حنون
وأنا بين فرعين من رقة وجنون
والقوافي تشب الهوى في محار العيون
(ليت لي من أنا عاشقاً واقعاً فأكون)

الجملة الأخيرة اضطربت فيها الصياغة لحد استشكل معه فهم المضمون أو الدلالة التي يرمي إليها الشاعر، والقصيدة بالرغم من ذلك بها نماذج جيدة لظاهرة الغموض البنَّاء ففي المثال السابق قرأنا جملته (الفلوات

يزغردن بالنوق والناس) ففي تصويره للصحراء بنساء يزغردن بالنوق جمع أطرافاً كثيرة في صورة موجزة وجامعة فالنوق تسير في الصحراء كأنها تعلو وتهبط والناس من فوقها كذلك يفعلون، فأتاحت تلك الظاهرة الطبيعية أمام الشاعر أن يشبه النوق في الصحراء بامرأة تزغرد والزغردة حركة ترددية مجردة تشبه حركة ناقة في الصحراء تعدو. هذا المعنى على مابين طرفيه من تباعد إلا أن الصياغة اكسبته قوة وجمالاً بخلاف جملة (ليت لي من أنا عاشقا واقعاً فأكون) هنا انقسام واضح في ذهن الشاعر وإزدواجية في مشاعره وأفكاره، هذه الإزدواجية التي عانى منها نص (وقت يصحو فيه العشب) للشاعر فاروق شوشة.

مطرٌ، غيمٌ، أفقٌ.. وجلٌ
يدنو.. يتدلَّى..
يُوشكُ أنْ يُفصحَ عنْ (نَزْوة قوسِ قزح)
و(جنون النهر المتوحد)
وهسيس طيور يسكنها دفء الأعشاش

نص شوشة هنا يعاني من اضطراب صياغي فصياغته للتجربة غير مدورة بمعنى أنه لم يتح للصياغة أن تمتد حتى نهاية خط التجارب الصغرى في كل سطر شعري، فهنالك جمل غير مكتملة المضمون الإسنادي:

يوشك أن يفصح عن نزوة قوس قزح
وجنون النهر المتوحد

أية نزوة وما دورها ومع من توحد النهر وأي جنون سيعتريه؟.

وربما أورث هذا القصور الصياغي اضطراباً في رسم الصورة مما يلبسها غموضا غير فني:

الآن.. الآن..
يوشك أن يتكشف وجع العالم
أو يتراجع وهو يمد يداً بخيوط العتمة مشتبكة

الشاعر هنا يحاول رسم صورة بندولية مزدوجة الحركة تصدرية تقهقرية في آن واحد:

وجع العالم ينكشف/ أو يتراجع وهو يمد يداً مشتبكة بخيوط العتمة.

لكن الصياغة لم تتح للصورة مقدار الفاعلية والفنية التي طمح إليها الشاعر من خلال التجربة فقد كان من المحتمل فنياً أن يبرر الشاعر لهذه اللحظة الترددية بمبرر فني مناسب يقي الصورة من صدمة الطرح القسري المفاجىء.

اننا نساند الإبداع، في كل صوره وكل فنياته بشرط احترام عقلية المتلقي وأيضاً بشرط احترام المبدع نفسه لنفسه وتراثه وذاتيته القومية؛ إنّنا ناهضنا في وقت مبكر من تاريخ التطور الثقافي العربي مجموعة من البلاغيات اللفظية كالجناس والطباق، والدلالية كالتورية.. وهرعنا في عصرنا الحديث إلى بلاغة لغة أخرى لها ظروفها المناخية والاجتماعية والفسيولوجية، فاسترفدنا بلاغة الغموض Ambiguity من البلاغة اللاتينية لامن رسائل الانتصار لأبي تمام.. يقول الشاعر الفرنسي سيرج بيبه (١٩٥٠م-):

«لن يتطور الشعر العربي من خلال تماهيه مع الشعر الغربي وتمثل تجاربه واكتساب ملامحه. إن عليه أن يعود إلى الثروة الهائلة الموجودة في الشعر الجاهلي برؤيا تفجر المدى بين الكتابة والرواية»(٤٠).

إحالات وأسانيد

١- ابن منظور: لسان العرب، مادة (غ. م. ض)، ج٧/ ص١٩٩-٢٠٠، بيروت: دار صارد - د. ت.

٢- أنظر رأي د. وليد سيف: ضمن ندوة «الغموض في الشعر»؛ في: الدستور الثقافي، جريدة الدستور، (ص١٠)، الاردن: ١٤/ ١٠/ ١٩٩٨م.

٣- أدونيس: زمن الشعر، (ص: ٣١) بيروت دار العودة - ١٩٧٨م.
٤- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الاعجاز (ص: ٧٨-٧٩)؛ بيروت: دار المعرفة - ١٩٨٤م.
٥- أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين (ص: ٧٩)؛ بيروت: ط٢ - دار الكتب العلمية - ١٩٨٤م.
٦- جابر عصفور: مفهوم الشعر (ص: ٧٣) القاهرة: المركز العربي للنشر - ١٩٨٢م.
٧- أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين (ص: ٢٠-٢١)؛ وانظر شرح ديوان أبي تمام لمحي الدين عبد الحميد (ص: ٢٥٠/١) مكتبة صبيح ١٩٧٦م.
٨- المرزباني: الموشح (ص: ٢٩٤) القاهرة: الطبعة السلفية ١٣٨٥هـ.
٩- ادونيس: زمن الشعر (ص: ٢٧٩).
١٠- أدونيس: الثابت والمتحول (ج٢/ ص١١٦-١١٨) بيروت: دار الفكر ١٩٨٦م.
١١- د. عز الدين إسماعيل: الشعر العربي المعاصر (ص: ١٨١-١٨٢) بيروت: ط٢ - دار العودة ودار الثقافية ١٩٧٢م.
١٢- محمد غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث (ص: ٣٩٦) القاهرة: دار نهضة مصر -د. ت.
١٣- السابق؛ (ص: ٤٠١).
١٤- انظر؛ خالد سليمان: ظاهرة الغموض في الشعر الحر، (ص: ٦٥-٦٧) مجلة فصول، مج٧، العدد ١/ ٢، القاهرة: هيئة الكتاب اكتوبر ٨٦ - مارس ١٩٨٧م.
١٥- أدونيس: زمن الشعر، (ص: ١٥٩).

١٦- محمد فتوح أحمد: الرمز والرمزية في الشعر المعاصر (ص: ١٢١)، القاهرة: ط٢ - دار المعارف ١٩٧٨م.

١٧- William Empson; Seven Types Of Ambiguity New Directions, New York ١٩٦٦.

١٨- Ibid. P.4.

١٩- ابراهيم سنجلاوي: موقف النقاد العرب القدماء من الغموض (ص: ٢٠٤) مجلة عالم الفكر، مج١٨، العدد الثالث، الكويت: المجلس الوطني للثقافة ١٩٨٧م.

٢٠- ستانلي هايمن: النقد الأدبي ومدارسه الحديثة (ج٢-ص: ٥٦) ترجمة إحسان عباس، ويوسف نجم، بيروت: دار الثقافة - ١٩٧٨م.

٢١- Empson; Op. Cit P.٢٣٥

٢٢- Empson; Op. Cit P.٢٤٦

٢٣- سنجلاوي؛ موقف النقاد العرب القدماء من الغموض (ص: ٢٠٥).

٢٤- د. طه وادي: تحولات الأزمنة وتعارضات الحداثة (ص: ١٥٥). عالم الفكر، مج١٨، ع٣، الكويت: ١٩٨٧م.

٢٥- أدونيس: زمن الشعر، (ص: ١٥٨-١٥٩).

٢٦- عبد الله رضوان: الغموض في الشعر العربي (ص: ١٤) مجلة شؤون أدبية، العدد ١٠، الشارقة ١٩٨٩م.

٢٧- انظر. السيد ابراهيم محمد: الضرورة الشعرية - دراسة اسلوبية، (ص: ٩٨) بيروت: ط٣ دار الاندلس ١٩٨٣م.

٢٨- انظر؛ د. محمد احمد حمدون: ظواهر لغوية في الشعر المعاصر، (ص: ١٧٦) مجلة المنهل، العدد: ٥٠٤، المجلد: ٥٤، جدة: دارة المنهل للصحافة والنشر - أبريل مايو ١٩٩٣م.

٢٩- Empson; Op. Cit (P.2)

٣٠- Ibid (P.1)

٣١- Ibid (P.3)

٣٢- Ibid (P.48)

٣٣- Ibid (P.102)

٣٤- Ibid (P.133)

٣٥- Ibid (P.155)

٣٦- Ibid (P.167)

٣٧- Ibid (P.198)

٣٨- د. محمد مصطفى هدارة: الحداثة والتراث، (ص: ٤٣) مجلة الهدى، العدد ١٦/ ١٧، المغرب: ١٩٨٧م.

٣٩- د. صلاح فضل: انتاج الدلالة الأدبية (ص: ٧٧) القاهرة: هيئة قصور الثقافة - ١٩٩٣م.

٤٠- من حوار أجراه: هـ. شفيق، وج. ياسين: مع الشاعر الفرنسي: (سيرج بييه)، جريدة الحياة العدد ١١٠٥٣ (ص: ٢٠) لندن ١٨/ ٥/ ١٩٩٣م.

❋ ❋ ❋

ابـــداع

شعـــر

أناشيد الصوت المتكرر

حسين حاجي

(١)

يعلقني الوهم مقلوباً على هدب الغصن
تنتابني نوبة ضحك حزينة
تتحرك أظافر الصدى
نحو رسمي المنكسر على المرآة
تلتهمني فقاعة هواء كبيرة

(*) حسين حاجي: أديب وشاعر من الباكستان. ماجستير في اللغة العربية. أستاذ في جامعة كراتشي.

أحادث الجوع النائم على الرصيف
وأحاكي الظمأ الساهر في عيون العصافير

(٢)

تنهمر دموع السنونو كل ليلة
و تغسل أشواق القمر
وأنا أغتسل بدفء نظرة هامت زمناً في حب صخرة
صفراء
واختلطت خيوط التراب بالكبرياء
ونامت الأحاسيس المعجونة بالكهرباء
على أحراش متحف يقال له متحف الشمع
فيه تمثال يتكلم... وبوابة تتألم
يكفيني اليوم صوت يأتي من هناك
مشياً على الأقدام
ويأتي معه ثوب طفل عليه بقعة دم أبيض

(٣)

يبحث الفجر عن أحد الأسماء في قشر العطر
يهتدي ثم يفشل ثم يهتدي
والحروف تجرها الفراشات نحو النور
ينزلق من بين الأوردة شعار رنان
يكبر في الفضاء ويحجب الشمس عن النار
وتنتفض الرغبة مثل تفاح مهاجر
مثل ثلج يسافر بلا طابع

(٤)

في شعر الليل تنام قصيدة
تتلقفها الأحلام السعيدة
والرمال لا ترقص من شدة الأسى
وتصاب الريح بالهذيان
أرجل الهواء بلا أصابع
وتمتمة النافورات تملأ المسامع
تدق ترانيم الأسر في صدور الصيادين

(٥)

في الوقت الذي يئن هدب النمل من هول الصفعة
تتراءى الهواجس للنجوم كأنها كأس ماء
ويفتقد المساءُ المساءَ في المساءِ
وتتحول الشوارع إلى كثبان من الذبول
ويتشرد اللوز على الشفاه
أي نسمة هذه؟؟
وأي دقاتٍ تلك؟؟
فأنا وأنت أصبحنا مثل قشة
دخلت بين أسنان الديناصور
ونام الحب في هودج محمول على جُنح عصفور

(٦)

عندما يكتئب المطر في السفر
تشع من السماء الثالثة بارقة أمل
وبرق ورعد وحلم مكتمل

يرش على أوراق الصيف عبير السحر
ويلملم كل منا أوراقه
وينتظر انفتاح الباب

(٧)

في الغربة
ينسى العملاق أين وضع أصابعه
ويهتز في ظل نخلة شرقية
ويتعرى للمطر الصيفي
يضع مشطه بين أسنانه
ويمضي نحو الميناء
الأنوار تخترق الظلام في سماء البحر
والضوء ينعكس على ظهر سمكة أكل الحوت نصفها
ومات البيض في رحمها
وتوقفت عن الصهيل
والسفن تعود أدراجها حزينة
بلا سبب

(٨)

الصبح يتزين تحت أقدام الإعصار
والإعصار يتحرك صوب البركان الهامد
والنوارس تأتي لتسقي الحقول عسلاً وإبتسامة
الصبح يلد الجفاف
الصبح ينظف الضفاف

والصوت الخارج من بين الأظافر
يبحث عن أنيس أو أنيسة
في هذا الليل المنير
تشرق الشمس خجولة للغاية
ويأبى القمر أن يجلس في ظفائر العروسة
وراهب الدير ينفض الغبار من ناقوس الكنيسة

(٩)

تتداخل الألوان فيما بينها
تحشر نفسها داخل قارورة من طين
ويطغى اللا لون على المحيطات
ويضيع الطفل طريقه إلى الحملة
ويصرخ الصمت

لقد مات الضمير في الصدور قبل الوقت

(١٠)

تكتحل الزوارق بلون الخرير
وتحمل معها قطعاً من شحوب الغروب
ويغتسل الربان الكسيح بالنبيذ الخارج من مسامات الرخام
الرحيل والوداع الأخير والأميرة
وسنابل المرمر على طرفي المعبد
تغني لحر الظهيرة
والنافذة مسترخية في حضن الوداع

وعشب الطفولة يستجيب لاهتزازات الشراع
بانتظار ساعة الصفر
وساعة العرس الأكبر

(١١)

لِمَ يسكن الحزن جبين الزمن
لِمَ لو أحس المهاجر بالبرد اشتاق الوطن
لِمَ ارتبط ريش الحمام بالنشيج والشجن
آه لقد تعبت المدينة من الوقوف
وتدلى فوق رؤوس الحفاة غموض الغابات
وانكشف الصبح على الصبح
ووجده عارياً يغني للغيوم
والمتاريس بدأت تذوب كثلوج القطب
والرصاصات تستحيل إلى أزهار ناطقة

(١٢)

نامت الفراشة من التعب
ونام معها الأمل
وهموم النهار ولت في وجل
داعب الحلم جفنيها
ألبسها أحلى الحلل
وهدأ الألم في دمي
وجف الدمع في عيون القلم
وبقيت أنت يا وطني

صورة هوائية مرسومة على فمي
وسحراً أستنشقه كل حين
وأنشودة حلوة النغم
والفراشة أعطت آخر ما عندها
وتلقت بصدر جريح كل أنواع التهم
وماتت المدينة في المدينة

* * *

.. كنتَ الأقحوانَ يجيءُ من شرفاته العليا
ويُوقظُنا
وكنّا ندمنُ التصفيقَ للاّشيءِ
.. كنت تهزُّنا في العمقِ
كنّا خلفَ هذا الموت نأكلُ بعضَنا
يا أيُّها المزروعُ في دمنا حكايا
... مثل آلاف الضحايا
ابدأ الآنَ الحكايةَ من بدايتها
فقد غامتْ بنا الرؤيا
فغمنا في تفاصيل الخطوطْ
هيَ أمّةٌ صعدتْ
ولكنْ...
في هبوطْ
يا ما سترقبُ عَوْدَنا
وبداكَ منْ خلف السِّياجْ
ضوءان ينتهيان في دمنا
إذا انطفأ السِّراجْ
الآن تتسعُ الفضيحةُ..
أسألُ الآنَ الفضيحةِ
... ما يمرُّ منَ الفضيحةِ
فوقَ هذا الشرق
... اسألُ كلَّ غيمٍ ماحلٍ:

«مَنْ دقَّ بابكَ في ظلامِ اللّيلِ
مَنْ سرقَ الخطى
ليراكَ وحدكَ بعدما خلَت الدّيارُ
غادرتَهُمْ ومضيتَ
لكنَّ الّذين تركتهُمْ
سئموا منازلَهُمْ وساروا
وصلوا إلى أطرافِ هاويةٍ
رموا حجراً
ولمْ يَعُدْ الصّدى منهمْ
ولا رجعَ القرارُ
ورجعت
قالوا: إنَّ أشتاتَ الرّعاةِ رأوكَ
عندَ النّبعِ يسترك الدّجى عنهمْ
ويكشفُكَ النّهارُ
ورأوا أصابعَكَ الّتي خلّفتها في الرّيحِ
تكتبُ ما تأخّر منْ نشيدكْ.
حتى إذا انكشفتْ لهمْ رؤياكَ لم يجدوا
سوى سطرينِ من ريشِ الغرابِ
على وريدكْ
ورأوكَ في مرآتهمْ تبكي وتحبسُكَ المرايا
تحتَ الغبارِ كأنَّ آلافَ الضحايا
رقدتْ هنالكَ في قرارةِ صمتها

والصّمتُ دارُ
داروا على مرآتِهِم زمناً
ولمْ ينبتْ بها عشبٌ
ولمْ تخضرَّ نارُ
وتقاتلوا
يتزاحمُ الموتى على ساحاتِ موتاهُمْ
فينتصرُ الغبارْ.
يا أيُّها المزروعُ في دمِنا حكايا
... مثل آلاف الضحايا
كمْ أخافُ عليكَ منْ قتلٍ جديد
... منْ جرائدَ لوّثتْ أسماءَنا... وسماءَنا...
وكلامنا...
أخافُ....
اخلعْ فوقَ هذي الأرضِ معطفَكَ الموشّى
... انحرِ الصّلواتِ والصّبواتِ
وافتحْ دمعةً لرثائنا
الأرضُ مُتّكأٌ لصمتكَ
والقصيدةُ آثرتْ أنْ تخلعَ الأبطالَ
منْ كلماتها
لتوحّدَ الأبطالَ فيكَ
وفي سمائكَ حيثُ تمشي
.. أنتَ فاتحةُ الكلامِ

وأنتَ خاتمةُ الكلامِ
وما تبقّى
... نحنُ شبّهناكَ
فسرّنا هزائمناً وأخطأنا
فسامحنا...
إذا ما جثّةٌ خذلتْ فضاءَ الصّوتِ
وانتشرتْ غناءً أجوفاً
مِنْ كلّ صوتْ.

* * *

ابـــــداع

قصــــة

مضارب على البحر

عيسى مصبوط

وأنت يا أبا عرب ؟

دائماً وحدك، ولا زلت وحدك، وربما ستظل، مثل ذئب مفرد، تعسل بين حارات بيروت، وشاطئ البحر، تشمُّ رائحة الشوارع والبنزين المحروق على الأرض، وتكمن على الشاطئ، وترقب رفوف النوارس والقطا البحري، ويفر قلبك من صدرك حين ترى قامة ممشوقة، أو تمر بك ميساء حلوة

(*) عيسى مصبوط : أديب وقاص من سورية، من أعماله القصصية «في مدار الذاكرة».

ونهدها يتحدى مرمر الصدر وفضة السماء، أو تخطر امرأة مسدلة الشعر كإلهة فينيقية، فتود لو تغرس براثنك في حصى الشاطئ حتى ينبثق الماء، ثم تقعي على الشاطئ تستأنس به وبصخوره، وتساور داخلك الشكوك متنافرة مرّة، تفعّ كالنشيرة في صحراء القلب، وتلبط كالسلمون والشبوط... تنمو لجلدك حراشف خيالية، ويملّخك الزمن، ويحزّك خنجر الوقت.

وهذه الأشواق الدبقة، يغتلم في خفاياها العمى العتيم والحرمان بخاصة، والرغائب البدائية في التفرد والوحشة. وأنت يا أبا عرب...

يتحلب لعاب الشوق في رأس قلمك، ولم تجد في دنياك سوى المرارة، وأنت يا صاح، غادرتك الراحة وهجرك الأمان مذ فقدت زوجتك الحبيبة وشريكة أيامك.

فارفع قلمك عالياً، وفض ختم هذه المدينة كما تفض ختم بطحة العرق.

هكذا شئت؟ أم شاءت لك الدنيا؟

أسلست قيادك للخمرة، والبحر، ومراقبة السفن البعيدة...

تستمع لنشيدك الخالص بين الأضلاع... نشيج لا يمتّ بصلة إلى البشر... يكمل دورته ويتكامل، فتدق بمنساسك - قلمك - سرّة القاع البحري، أو ترقب العمارات العالية في بيروت وبجانبها البيوت الواطئة الثكلى، ومضارب الغجر على رمل الشاطئ كالرجوم السود.

تكرع عرقك الخاص، وتشعر بلذعة اليانسون، وحرارة الكحول، ودبيب الانتشاء، والعالم يتسع، ويبتكر أسماء ومفردات لمواكب الشروق، ويفقد ترابطه فجأة كحفنة الرمل، وكعواء ابن آوى في أمسيات الجنوب اللبناني الحزين... تحسّ بروحك غريبة في هذه الديار... سحلية تدب بين الخرائب والحفر، ثم تلطأ بين الشقوق، وترقب بعينين حذرتين ما يجري حولها... هذه الديرة روح مقتول لن تجد الراحة... هائمة بين مساءات البذخ، وصباحات القبور.

وأنت وحدك... ما واطنت غير قلمك، وفقرك، وعرقك... كابرت

أمام الكوانين وبردها، خمشت وجه الريح، وتألبت عليك تيارات الفيضان - قلت لسفينة عمرك: اندفعي حين تشائين وحيث تريدين، فلا غضب البحر، ولا صبيب المطر بقادرين عليّ وعليك...

حاور سلطان الأرض... هذا الممتد أمامك قل له :

- أنت ظالم يا بحر؟

وما كرهت طوال عمرك كالظلم. قل له :

- أنت غدار يا بحر.

وما كرهت طوال عمرك كالغدر، قل له:

- أنت طاغية وقتّال يا بحر.

وما كرهت غير هذا... لا تطأطىء رأسك أمام ابن انثى كائناً من كان، وانده بعالي صوتك:

- سيخونك الوقت يوماً يا بحر.

واغرز قلمك في اسفلت الشارع ورمل الشاطىء... قوّر هذا الإسفلت، ولا تصرعك رائحة الحضارة... هو اليباس يتأنق في عراء هذه المدينة البحرية.

آه يا بيروت

بين بطنك وخاصرتك، تختصر الأيام

بين أحيائك القديمة وشاطىء البحر تبدأ كل المشاوير والتحركات وتخمد وتنتهي في هذه المساحة ذوباً خضل النفح... غدق العطاء... يبل الروح ويطرّي عروق القلب.

وكلما حاذى الشاطىء، وأطراف مضارب الغجر حتى ليكاد يختلط بهم، كلما شنّ إحساسه هجوماً من ثغرة لا يمكن الدفاع عنها، فيرى نفسه غربالاً من الثقوب لا يمسك بشيء.

- مساء الخير

ناض أبوعرب قليلاً، ثم رفع رأسه كالصياد فوق حافة الصخرة،

ورأى ثيابها الملوّنة تلاعب نسائم البحر وتهفهف. ردّ :

- أهلاً... أهلاً ومرحباً... فأجابتني

- فاجأتك... هاها... هاها. وقالت بغنج رخيم :

- ماذا تفعل هنا أكثر الأيام يا ابن الأوادم؟

- لا أعرف... أشرب كأساً، وأفكر، وأنظر

اقتربت منه وجلست، وألقت برجلها إلى الماء، فرنت شنوف حجلها: تكسر الضوء، والشجر الجثل. وتقدمت كشتلة الريحان إلى الأمام، وقد لمع عرانها الذهبي آلمها الحصى الصلب.

ودّكو تستمر تلغط بالماء... لو يستطيع تحويل البحر إلى خيمة طويلة واسعة لها... وله، وتمنى أن يجعل من قلبه الخافق مأوى للأرواح والخيول الصاهلة.

التفتت إليه... رأت جيداً وسامته، ورجولة مخفية ظاهرة قالت له :

- أكثر الأيام، أراك من خيمتي جالساً هنا، هل نذرت نفسك لهذه الأرض بين المدينة والبحر؟ تطلع إليها...

وجه نَورية، ولكنه رغيف ساخن من خبز الحنطة الحمارية خرج لتوّه من التنّور... عينان دعجاوان تشعان بالدفء والدهاء الأنثوي... امرأة في كل حركة، وفي كل كلمة... أنثى للغرائز، وللفراش البارد. قال لنفسه قبيل أن يردّ عليها، وصورة عرانها الذهبي تلدغ قلبه ويتلجلج في ذاته... مهرة أصيلة. قال لها :

- ما اسمك يا حلوة؟

- حلوة؟ هاها... هاها... أنا ساحرة... اسمي «حورية» يا أستاذ، وأنت؟

- أنا... أنا... «فيصل أبو عرب»

قالت في نفسها وقد دلتها غريزة الأنثى المجرّبة :

- ابن حرام... حصان جامح، وهذا الشارب رجل بحق، ومغتسل دائماً بحليب السباع...

قالت له :

- أعطني رشفة

- تفضلي. هل دفعك الفضول للمجيء، أم ماذا؟

- لا لا... حاجة في نفسي. هل تضايقت؟

سألته، وسألته، وسألته، ورد عليها. قال لها بقلب متلهف:

- حورية؟

- نعم

- أتذهبين معي إلى البيت؟

ضحكت، كخمسة عصافير على شجرة حور، وقالت:

- هات غيرها

وصمتت لحظة... دخلت أغوارها الخاصة :

«منذ صغري، عرفت عرشي بين أحضان المسعورين، وتفتحت وردة برية محاطة بالشوك والعمى، وحين شببت، تعلمت الغناء والرقص، وصارت الموسيقا الصادرة عن «الجنبش» والربابة تدخل صدري وأعصابي، وتدغدغ الزغب الطالع في كل شبر من جسدي... الألحان تدور مع دمي، وتغسلني كما الورد والزعفران وأنسى الأسماء، والأمكنة، والناس... أصهل مثل مهرة تشرد في البرية تحت سماء زرقاء وشمس لا تغرب أبداً. الرجال مجرد تيوس، لا أستقد لواحد على وجه الأرض»

وانحنت على رقراق الماء، تصافح وجهاً لا يأنس بسهولة، ولا يسلّم إلاّ لصدر قوي، قادر على العربدة وتجميع موسيقاه في حلمة النهدين.

ثم وقفت... أدخلت رجليها في الصندل... تأوهت وقالت:

- هات غيرها... أتركك بخير يا... أبا عرب

ناداها، ولكنها لم ترد... نهض، وتبعها... سارا معاً باتجاه الخيام، قال متلجلجاً :

- قصدي...

- القصد مفهوم... وهدفك بربع ساعة انكشف... لقد ذهبت مع رجال كثيرين، وكان والدي يرافقني دائماً، أو خالي، إنما معك لا أذهب

- ولكن ما المانع؟

- المانع خير... شر... قلبي ينهاني، ووالدي مسافر إلى أولاد عمه في الجزيرة، لن يعود قبل أسبوع، وأنا جئت ناحيتك أتمشى... أبدل هواء الخيم... أتنفس قليلاً من جو مغاير لا أكثر ولا أقل.

وتوقف دون أن ينبس بكلمة واحدة، وحورية تبتعد وتدخل الخيمة... عاينها تماماً... حمامة دخلت عشها.

- غُلبت يا أبا عرب... غُلبت

عيناها النوريتان دثتا في مسائه مطراً رخياً، ونثرتا سنابل وأسماكاً، وأوقدتا داخل عتمته بصيصاً من ضوء قدسي، ودفئاً لم يعرفه منذ موت زوجته.

قامتها المياسة... كلماتها الرنانة... ملمحها البهي... أنوثتها الضجيجة... عبادة شمس كاملة.

- فشل شبحٌ صدرك... عرضت هالتها ربع ساعة، واختفت مثل جنية في عشيات القرى المسحورة، ماذا حصل؟ كيف ستعود؟... أين؟... احلق شاربك، واكسر قلمك... القلم المهاجم هو المنتصر... سيف بحدين... الجسارة مطلوبة أكثر من الأفكار. في كل المواقف، ولكن أنت فتحت مكامن النسيان على مصراعيها، فدهمتك الأشواق والذكريات... شبح أم عرب سد عليك كل المنافذ، ولاحت لك كمنديل لضعنٍ يقترب. جبنت وأنت الشجاع... ألأنها نورية؟ بماذا يزيد عنها نساء المدن؟ وماذا يفعلن في البيوت؟ حتى أنهن لا يطبخن، ولا يغسلن، وماذا يفعلن بالشهادات، ولباس الشورت، والعزف على الكمبيوتر. وتقصير الشعر وصبغة كالليف، والسيجارة، والمشروب، والسيارة، والسهر وهذه الأغاني الهستيرية الداشرة والناشزة؟

- أراك رجحت حورية النورية على نساء العالم؟ أم أنها الغريزة المفتوحة على مدىً جديد؟

- حلم قصير وانقطع

وقادته أفكاره ورجلاه إلى الحانة التي يدخلها كلما أحب أن ينفرط كحبات رمانة، بحيث ترفع السكرة رايات، وأبواقاً وضلالات، وتبرق في أقداحها روائح حريفة اعتادتها خياشيمه، واللحظة من بان مغسول برقراق الماء ورويداً تذهب الذكرى في قاع ضحضاح، ويذوب الوقت ويتوّج المكان، ويخرج إلى الشارع... الليل له برودة الهناء والانتعاش، وأضواء الشارع في ساعات احتضارها الأخير وبعض الكلاب والقطط تتسكع بلا خوف.

اتخذ سمته إلى مضارب النورَ، وفطن إلى أن حورية وحيدة لوالد مسافر إلى الجزيرة كما ألمحت له...

نسمات الليل تعطي لنشوته حيوية جذابة، وقدماه تعرفان الطريق جيداً في الظلمة، والأضواء مطفأة على الشاطئ وهو يتقدم غرباً إلى البحر، حيث مضارب النوَرية، والعتم الخفيف، والنوم، والسكون.

- إلى أين يا مجنون؟

- إلى جهنم

- النورَ غدارون؟

- سأقص أي نوَري يقترب مني

النشوة والجنون والأقدام الواثقة...

وعند الخيمة التي رصدها تماماً وعرفها، انحنى، ورفع طرفها، وانسل إلى الداخل

- من أنت؟

- أبو عرب

وبدت له الخيمة سفينة ترفع قلوعها في بحر الليل تحملها معاً إلى المجهول

– ما الذي جاء بك؟

– أنت

– أنا؟

– نعم، عيناك قالتا لي كلاماً فهمته تماماً حتى نفذ إلى قلبي.

وسكت كل شيء، وظل القمر في الخارج كقرن الموز يذوب في سمائه، كما يذوب الآن أبو عرب ونوريته بحرارة أنفاسهما

* * *

وأنت اليوم يا أبا عرب؟

يبدو أنك وحدك، ولست وحدك...

تعاود غزوك كلما سنحت فرصة... تكر، وتزدهي كالمرجان بين رقراق الماء المغسول بالشعاع... تدخل ملكوت الجسد النوري وسط البخور، والدنف وأيلولة اللحظة إلى مستقرها.

طامن من تهورك، وموجك الجائش... أنت الملوم... خاويت الفقر دهرك، وأنت تصغي لنأمة الكتابة ونغيظ القلم، وحركة الكتب، وموج الأفكار، وجئت اليوم تعتصر خمرة الفرائد في جنة هذا الليل الجثل... تشقلك مشاعر باهظة، وهذه الدنيا الداشرة من الرغائب والمخاوف والطلاسم، من آذنها بيقظة؟... من فك عروة الروح على هبات أيلول؟ من أحيا حسيف الحزام؟ اسمق. لن تفك حرف السر فيك، ولن تدعي عصمة المستنير، ومن أين لك أن تدّعي؟... كل هذه الكتب...، وما عرفت هناءة العقل، ولا لذة التأمل، ولا التدرج في معترك السمو البلّوري، حيث تسلمك أشكالها الكلمات، وأشباهها المعاني.

اسمق كما الحور، فقلمك هو عصمتك... أنت الذي انتظرت العدل، ورأيت المتاجرين بالناس المستوردين والمقاولين على قوت البسطاء،

وعاينت الخواجات المنهتكين ورصدت لصوص المال والأعراض والدم من العروق.

وظللت تحلم باليد الآسية في برد الكوانين، وحيث يئست أنبتّ إلى عدلك الفرد... تحصنت بالستر، وزهدت بما يملك الناس، ولم يفاجئك سوى الحب... آويته زماناً يسيراً. احتويته بين الضلوع... حنوت عليه، وحنا عليك... حتى نضج واكتمل، واشتعل بالحميمية والتكيف، ثم اصطفاه الموت. ولم تجد سلواك بغير الخمرة... تدخلك حثيثاً، ثم تتشظى فرحاً وبريقاً قدسياً، وأضواء الفقراء تنوس من بعيد في برد «العجائز» و«المربعانيات».

دنيا...

- صرت تدخل خباء حورية؟

- هذه نوَرَيتي... تترسد زندي الذي أكتب به

- هل هي جنيّة جاءت بها صخور الشاطئ لحظة نزق إبداعية؟... أم صاغها من رماله المغسولة، وشراسته بحر بيروت الأزرق؟

- تلتاث الأمور في داخلك، ويداخلك حذر مسلح برغبة لا تقاوم في المجيء

- أبا عرب

تهمسها لك، ثم تتنفس تنفس الرشأ وقعت في يد الصياد هذا الصوت الناشر فيك دثيث مطر هادئ، وترن شنوف حجلها الذهبي في سمعك المجنون، ولسانها السكري الدبق يثير الغبار في شعابك المتماوجة... تستجيب للعيون القاتلة المراض... تخلع أحذيتك ومخاوفك، وتتجندل برهجها.

- حورية

- نعم، يا روحها

- هذه الحال لن تستمر، وإذا استمرت ففيها خرابك وخرابي ثم

صمت، وأيقن أن مكابرته تهرب، وعناده يلين عنانه، قال لها:

- سهرانة بقلبي... حورية... هل تأتين معي؟

ويضغط على يدها الغضة كورق الخس بين أصابعه... تكابره الآه، وتزهو بالإيناق، وفي عينيها تتداخل الرغائب

- إلى أين

- نهج في بلاد الله

- مثل النوَر؟

- لا فرق عندي

- النوري وحده يملك حق مثل هذه الحياة، وأنت لا تصلح حتى أن تكون نوَرياً سيئاً... يا نور عيني، النورية إذا لم ترقص وتغني وتسهر تذوي... تتحول إلى عود جزورن يابس، وربما تموت بعد شهور، ثم والدي، وعشيرتي والخيام، والكلاب، والليل، والترحال، وأماكن الدنيا، ... هل تختصرها هكذا؟ بـ«هل تأتين معي؟»... أو تراني أصلح سيدة بيت؟ أو أم أطفال؟ أو جليسة بنات المدينة؟ أو عشيرة رجل مدني، لا أعرف شغله ولا فعله؟

صمت أبو عرب، وفكر، وتأوه بحرقة

- دخلت الجنة بالنيَّة، وقوت القلب، وستخرج مطروداً مثل آدم، ولم تأكل تفاحة، وربما تخرج مقتولاً، إذا لم تكف عن هذا اللعب الثقيل بالنار.

وقادته دربه إلى البيت، ورجع حديثه مع نوريته يطن كالذباب في أذنيه:

- أبا عرب... أنت لبناني؟ أو أردني؟... أردني من لهجتك

- أنا فلسطيني، وماذا يهم؟ عرب

- وشغلك؟

- قبل الظهر في جريدة، وبعد الظهر في مكتب تأمين

- يعني أنت متعلم، و«كتبجي»

- ....

- عينك ترى يا أبا عرب، كل ليلة، سيارات رجال المدينة تتوارد إلى مضاربنا، من كل الألوان والأصناف... يبغون رقصة من بناتنا، ... أو يتوسلون إلى قبلة، ... ويفرغون جيوبهم في مقابل خلوة، وجيوبهم محشوّة بالدراهم... غير الخالق لا يعرف من أين يأتون بها... رجال أنذال... ملّوا بيوتهم، ونفروا من زوجاتهم... الله يلعنهم بكل أحذية البنات... كروش... صلعات... شوارب... جبناء ليس فيهم رجل.

- وأنا؟

- أنت ابن حرام... بحق النبي لا تزعل... هل زوجتك حلوة؟

- توفيت منذ سنتين... حورية مثلك

وتختلط الأزمنة بالأمكنة على شاشة رأسه، وتأتلق شعاب الأفكار في زمكانية صعبة، ويطير في منطاد من الشجن العذب عبر أثير وردي خضلٍ

- كفى ثرثرة، ودغدغة أحلام... لا زالت كل النوافذ مغلقة، بيروت صعبة المراس... وهذه النورية سكبت المستحيل في دربك، وبيتك فارغ من خصر تعتصره، وبدن لدن يميل ويميس بقربك، وروح تعايش روحك.

تحسس مفتاح بيته، وأحسَّ بالسمو، والوثوق... الشوارع ساكنة... المصابيح تعبة... وظله يتطاول ويقصر مع سمة نور الشوارع، ونقرات حذائه تؤنس وحشة الطريق، والليل يجمع أذياله ويهم بالسفر ولحظة أولج المفتاح في ثقب الباب، اندفع من الليل أربعة رجال ملثمين... أمسكوه بقوة وبخفة جيداً... أطبقوا على فمه... دفعوه إلى الداخل... لحظة واحدة من الزمن... انبثقت من الزمن وداهمته... أعمت بصيرته... مردةً كالأشباح والشياطين البشرية... اغتالوا نشوته منذ أول لطمة، وانهالت عليه الأكف والجموع والأرجل بالضرب. بالضرب المبرّح، وأعمت الغفلة بصيرته، واغتالت البغتة عزمه، ووثوقه، وصرعته اللكمات الموجعة، ورمته على بلاط الغرفة مكوّماً على أنينه وتأوهاته.

نام نوماً ثقيلاً وطويلاً... لم يصح إلا على دبيب الألم في المواضع، وصليل الوجع في الرأس وكل الأنحاء. نهض بتثاقل... اغتسل... عاين جسده جيداً... أورام في الرأس والجبين... احمرار وانسلاخ في الكتف والظهر... ازرقاق في الصدر... كدمات على الرجلين... يباس في الأصابع... انهيار في العزم... لبس ثيابه ببطء شديد وخرج...

الوقت عصراً...

الفضاء مشبع بالغيوم، والشمس والنور والدفء... الشاطئ يناديه، وربما هو الذي يطلبه، ويقصده، ليسأله ويستفسر منه، وليحل لغز هذه الليلة الليلاء... ولما تطلع إلى مضارب النور، رأى الشاطئ خالياً من الخيم، ولم يبق على الرمال غير الأثافي والرماد، ومخلفات من مربعات مكنّسة، وفراغ مسكون بضلالات مهومة قاهرة.

– إذن لم يكن حلماً يا أبا عرب؟

– لقد عشت واقعاً أغرب من الحلم

ورن في سمعه صوت حورية تحدثه:

– هذه حياتنا... نظهر فجأة ولا أحد يرغب بوجودنا ونختفي مثل الأبالسة... وقدر خؤون، مطعون بالغدر ولقمة مغمّسة بوحل الأيام.

* * *

ابـــداع

البديـــلة

أيمـــن الحســـن

- يتوقف الموكبان في لحظة انتظار عصيب.
لقد نزل الرجال عن أحصنتهم واصطفوا على جانبي الطريق... /حيث ستكون ساحة تبادل العروسين تحت مرمى البنادق/، أسمع زوجة صاحب الباص؛ بعدما غنّت لأختي طوال المسيرة؛تسرّ لها :

---

*) أيمن الحسن : أديب وقاص من سورية ، مهندس مدني. من أعماله : «محاولة في رصد... ماحدث».

- إياك أن تنجبي منه يا ابنتي إن لم تحبيه.

الرصاص يهدر بغزارة على طرفي ميدان التبادل. يريد كلّ فريق تعزيز الثقة بأنه الأغزر سلاحاً.

ثم يعلن الصمت قانونه الصارم على الكائنات.

تتوقف النسوة عن الشدو الجميل.

الرضيع عن ثدي أمه وتتجمد العصافير على أغصانها في هلع.

يتواثب قلبي من مكانه حين يلجم الجميع. لينطلق والدي تتأبط أختي الصغرى ذراعه اليابسة. يتمهل قليلاً إلى أن يظهر الشخص الآخر مع ابنته.

بعد ذلك يحثُّ الشيخان أقدامهما في خطوات مشفوعة بالقلق الرهيب.

إنها حالة توجس تنذر بانفجار الخطر في أي لحظة:

- ابني محمود، الموت ولا العار. إن لم نأخذ عروسنا فاضرب «بالمليان».

هكذا أوصى والدي أخي الأكبر.

يتلاقى الأربعة وجهاً لوجه في منتصف المسافة ما بين الموكبين.

يحدق والدي في وجه نسيبه بعيني صقر كاسر...

/بدت نظرات النسيب ثاقبة أيضاً يا أستاذ. /

تطمئن القلوب أخيراً. إذ تتأبط عزيزة ذراع والدي. كذلك تفعل أختي عائشة مع الشيخ الهرم أبي عبد الجبار. فتنطلق رخات الرصاص مجدداً مع الزغاريد في رحلة الرجوع إلى القرية المترقّبة.

يشرد صداح في نظرة تذكر متلهفة ليتابع من جديد:

- كادت عزيزة تسقط من طولها حين وصلنا إلى بيتنا يا أستاذ. وقد همست في أذني بعدما اختلينا معاً:

- ما سمعت زغاريد ولا أغنيات طوال مسافة الطريق يا صداح. كان قلبي يهدر بين جنبي في خوف مريع.

- عندما جاء هذا الشخص إلى ساحة باب الجابية(*) أشفقنا عليه جميعاً. أردف أبو عدنان بعد نظرة استلهام إلى السماء :

- جاء يحمل هماً أكبر منه بكثير.

لم يكن جسده بالضامر. ولكن ثمة علّة تركبه لتحيل البريق في عينيه إلى غمام. نظراته تسرح نحو البعيد أحياناً كأنه على موعد مع أحد ما كي يحضر إليه.

الطرف الثاني من الشارع. حيث جمهرة الناس والمحلات الشعبية. يستلب نظره أغلب الأحيان :

- لعله ينتظر شخصاً عزيزاً سيقابله هناك في يوم من الأيام.

- إنه يسمع حديثنا دون أن يتكلم معنا. ولم ينطق كلمة واحدة منذ قدم إلى هذه الساحة يا أستاذ.

هكذا حدثني أبو عدنان الملك صاحب الخان الكبير. ثم أضاف في لهجة جازمة :

- لذلك فقد أسميناه الأخرس. وصرنا نعرفه بهذا الاسم. لنناديه به على طول الخط :

- «هي» يا أخرس. قم بنا إلى ورشة صبّ البيتون.

- «هي» يا أخرس ساعدني في عتالة هذه الحمولة. وخذ أجرتك زائد حبة مسك.

- «هي» يا أخ.

يلتفت نحوي بنظراته الحزينة :

- ألا تحادثني قليلاً؟

يحرك رأسه يمنة ويسرة في إشارة رفض مسبق...

/لا بدّ أنه أحس باهتمامي به وسؤالي المتكرر عنه. أو ربّما أخبره أجير الخان بذلك /.

(*) مكان تجمع الجوالين في دمشق

ثم بعد لحظة صمت - وقد شعر بتلهفي إليه - يشير بيده اليمنى ورأسه الصغير معاً :

- ربّما فيما بعد.

فأرد عليه مبتشاً : ويمكننا أن نصبح صديقين.

* * *

أعتقد أنّ وراء هذا الرجل مأساة ما. فهو أبيُّ النفس لا يسأل حسنة لو مات من الجوع. شهم، كريم يساعد رفاقه العمال في أشغالهم ولم تمتد يده في يوم من الأيام إلى أغراض غيره.

أبو عدنان (بثقة عالية) : جربناه طويلاً ونجح في الاختبار المرّة تلو المرّة يا أستاذ.

هنا في هذا الخليط البشري المتنوع حيث يأتي العمال من جهات كثيرة - أغلبهم من الأرياف بينما أبناء العاصمة يتملكون المحلات التجارية والخانات التي يسمُّونها فنادق - لا يفلت أحد من هذا الامتحان حتى يُعرف معدنه الحقيقي لتتم معاملته؛ ما بقي في هذه السوق الواسعة؛ على هذا الأساس يا حضرة المدير.

أطلعني صاحب الخان الكبير حيث ينام العمال المياومون بأجر زهيد على الواقعة التالية :

- حضر هذا الرجل إلى فندقي صامتاً كما لو أنّه نسي الكلام خلفه.

خشيت - أول الأمر - أن يكون من أصحاب السوابق فظهر أنه لا يؤذي نملة على الطريق.

يأخذ نفساً عميقاً من نرجيلته العامرة على مدار الساعة ثم ينفثه في الجو بتلذذ قبل أن يمضي في حديثه. وأنا أدون على مفكرتي الصغيرة كل ما يقوله بشغف :

- خشيت أن يكون حشّاشاً، فراقبته عن كثب. لم يدخن بادئ الأمر. ولكنه مع مرور الزمن - تابع أبو عدنان (وقد اقترب مني هامساً) :

- كثيراً ما ظل أياماً عديدة بدون عمل وبالتالي من دون طعام.

يعدّل الحاج من جلسته مكملاً أقواله :

- صار يدخن بكثرة وشره.

* * *

أقفل في هذا الخان المسمى فندقاً باب مقصورتي - كما يدلعها صاحب فندق العمال - لقد خصّني بها، بعدما ارتاح لي :

- هذه المقصورة أفضل غرفة لدينا يا أستاذ. ولأنك تستأهل كل خير نؤجرك إياها.

لقد أخبرته أنني أحمل شهادة «بكالوريا» وأحب الكتابة ومراسلة الصحف...

/أطلعته على بعض ما نشرته في المجلة دون أن أذكر له شيئاً عن مهمتي الرسمية/.

أبدأ الآن بتدوين ما سمعت من حوارات وما أقساها - لا تخلو من البذاءة - ومشاهداتي من أحداث لا تخلو من الفجيعة لأرسلها إلى مدير التحرير :

- أن تعدّ استطلاعاً حياً عن حياة العمال الجوالين وشقائهم في تحصيل لقمة العيش ليس بالأمر السهل يا صديقي.

عندما تضع بلدتك في حقيبة سفر لتهجرها إلى المدينة الواسعة يعني أن تتنازل كثيراً تضيعَ في المعمعة وتصبح رقماً بين الأرقام ليس إلاّ.

تقبلَ العيش في ظروف قاهرة بحشر العمال هنا حشراً في الخانات الموبوءة بالحشرات والمرض.

أن تخرس عن استباحة الكرامة وتوجيه الإهانة إلى شخصك - ما أكثر الوجهاء في قراهم أصبحوا هنا مهزلة الآخرين - تصبرَ على الجوع ولا تترفع عن أي نوع من المآكل تحصل عليه. تكابر على الوساخة فتغدو رائحة القمل هواءك اليومي.

مع الأيام يصبح من المناظر المعتادة رؤية أحدهم يلتحف الرصيف إلى جوار جامع «سنان باشا». وفي الأيام المطيرة تكتظ طرقات سوق النسوان(*) - كونه مسقوفاً - بالعمال يفترشون الطريق.

إياك أن تحاسبهم على تصرفاتهم اللا أخلاقية من وجهة نظرك. ثم تجنب مجادلتهم في شؤون السماء. قد تساعدهم على الاحتمال لمدة وجيزة لكن صراخ الشهوة وزئير المعدة يطغى في النهاية دوماً.

هنا يصبح الاعتلال سمة عامة لا ينجو منها إلا أبناء هذه المدينة أصحاب الخانات والمحلات التجارية. فإذا صادفت شحوباً يحمل صفرة الموت ويباساً في العروق حدّ الوحشة الصارخة فأنت في ساحة باب الجابية يا حضرة المدير.

وأنا - من ناحيتي - لا أريد أن أقبع داخل مكتبي جلوساً وراء طاولتي الفارهة لأخط سطوراً مدبلجة عن حياة العمال ومعاناتهم أريد معاشرة الحياة وتحمل أنيابها القاسية كي أكتب بصدق فتصل كلماتي إلى الناس. لذا رحت أشارك العمال حياتهم اليومية وأقاسمهم أتراحهم منغمساً وإياهم في دورة أيام صعبة جداً إلى درجة الفظاعة.

يمازحني أجير الخان وهو يراني عائداً إلى «المقصورة» منهداً من التعب:

- لا ينقصك إلا «كاروك» يا أستاذ.

اضطررت للعمل مثلهم في عدة أشغال كي أقترب منهم أكثر.

وأتعرف جو الورشة عن قرب. لكنني - رغم إتقاني بعض المهن البسيطة أكتشف الآن عدم أهليتي الجسدية كذا النفسية للخوض في أعمال العتالة والبناء. ثم أكاد أكفر بهذه المهمة التي أوكلتها لنفسي راغباً متطوعاً...

- اذهب إلى سوق باب الجابية إذن. هكذا قال لي مدير التحرير

(*) سوق أثرية في دمشق القديمة.

عندما أخبرته برغبتي في الكتابة عن الهجرة من الريف السوري إلى مدينة دمشق. ليردف :

- ستجد هناك كلّ النماذج التي تريدها من أقصى الشمال حيث ريف حلب إلى الحسكة فدير الزور مروراً بالمحافظات الداخلية والجنوبية حتى ريف دمشق.

تابع ، بعدما خرج من وراء طاولته وجلس قبالتي ؛ في حماس :

- وهناك عمال من الأقطار المجاورة أيضاً يا صديقي.

- أريد أن أتفرغ لهذه المهمة شهراً كاملاً يا حضرة المدير.

ضحك في وجهي ثمّ قال وهو يشدّ على كفي مشجعاً :

- كلّما وصلت إلى شيء أرسله إلي في المجلة. وراتبك ستقبضه كالعادة أو كل شهر مع المكافأة.

- لكن كيف لي أن أكتب عن هذا الرجل ومعاناته دون أن يتكلم يا أبا عدنان؟

ردَّ عليَّ صاحب الخان الكبير نافثاً دخان نرجيلته بما يشبه الذهول :

- لا بدّ أن وراءه سراً يا ولدي.

ثم نظر صوب السماء كأنه يستلهم منها :

- ترددون دائماً في الجرائد والمجلات : أبحث عن المرأة.

وضع الجمرة فوق تنباكه إذ سقطت عن الصحن جراء ضحكته المجلجلة. بعد ذلك أردف في سخريته المتجددة كلما جاء ذكر حواء على لسانه :

- في برنامج حكم العدالة(*) المرأة وراء كل القضايا يا أستاذ.

ها هو صديقي الصامت - اعتدت مخاطبته هكذا - يجلس وحده في سوق النسوان أمام كولبة الحارس الليلي وقد أشعل قطع الحطب في موقد صغير. الوقت ليلاً.

(*) برنامج تبثه إذاعة دمشق بلا انقطاع منذ سنوات عديدة.

شتاء قارس :

- ظلم في الأرض وظلم من السماء.

هكذا يردد العمال عندما تقسو الطبيعة في وجوههم.

المحلات التجارية مقفلة من حولنا. قال لي الحارس وهو يهم بإغلاق باب السوق الجنوبية في طريقه إلى البيت ليلتحف بدفء امرأته :

- المفاتيح مع صاحبك الأخرس حين تريد الخروج من هنا يا أستاذ.

تقدّمت بخطوات حثيثة ثمّ جلست قبالته يفصل ما بيننا موقد النار.

قدمت له لفافة تبغ فأشعلها في لهفة ثمّ راح يزفر دخانها في تلذذ مرير...

/يبدو أنه مفلس حتى من ثمن السيجارة لذلك يبيت مع الحارس الليلي في كولبته ولا يذهب إلى الخان الكبير حيث ينام عادة/.

ملحوظة : سوق العمل هنا تكسد نهائياً مع فصل الشتاء يا حضرة المدير.

كانت عينا صديقي الصامت مطفأتين كعادتهما. فهو لا يحدّق في وجه أحد.

وإن أُجبر على ذلك نظر في انكسار. ها هو يتحاشاني.

رفعت وجهه عن موقد النار، توجهت إليه كلية كي تلامس أنفاسنا :

- وهل هي جميلة حتّى تصنع بنفسك كل هذا من أجلها؟

هزته جملتي فأخذ نفساً عميقاً من سيجارته صوبه نحو السقف المعدني في غيظ. لأتابع بإصرار :

- الحياة أكبر من أن نوقفها على امرأة تهجرنا يا صاحبي.

ثم أردفت مواصلاً خطتي لإخراجه عن حالة الصمت المقيت :

- لو كانت تحبك ما تخلت عنك يا رجل.

انتفض جسده النحيل دفعة واحدة. وقف مختلجاً كعود القصب.

حشرج في نوبة هيستيرية عارمة وهو يومي بأصابع يديه ورأسه بل بكامل جسده المتوتر : أن لا.

كزّ على أسنانه لدرجة خلته سيحطمه في الحال. ثم قبض كفيه بقسوة كمن يتهيأ للصدام...

ما عرفته هياباً. حينما استفزه أحد «العتالة» الغلاظ على مرأى من السوق كلها - تجاهله أول الأمر.

قمت للتدخل فمنعني أبو عدنان :

- لا تخف يا أستاذ. صاحبك الأخرس سيتصدى له.

وبالفعل عندما لم تحرز طريقته في التحاشي المتعمد نفعاً قام إلى العتال المتعجرف يصارعه حتى صرعه.

/فكم أنا مدين لمودته الغالية نحوي وإلا ربَّما تعاركنا الآن يا حضرة المدير/.

ضرب بكلتا قبضتيه موقد النار ما بيننا فاندلق إبريق الشاي على الأرض. بدا في حالة تشنج مخيف ينظر في الجمر ضاغطاً بيديه المرتجفتين على أذنيه كما لو أنه لا يريد أن يسمع أيَّ حرف آخر.

نظر إلي - بعد ذلك - بعيون واجفة فاستضاء وجهه وعاد إليه سائل الحياة بعد نضوب. تأملته في مودة وأنا أُصرِّح أمامه :

- إنما أريد مساعدتك يا صديقي. وتأكد أنني لم أشأ إزعاجك مطلقاً.

التفت صوبي من جديد في توسل أن أعفيه من الاستجواب.

فرحت - كمن يعتذر عن خطأ جسيم اجترحته يداه - أراضيه مستعطفاً قلبه أن يسامحني ويغفر ذنبي حين أومأ إليَّ بسبابة يده اليمنى؛ وقد استعاد رباطة جأشه من جديد :

- غداً.

* * *

أجلس على مقربة منه - عرفت ليلة أمس أن اسمه صداح - يتوشح وجهه بالبسمة كلما رآني أنا الوحيد الذي عرفت - حينما فتح صدره واطمأن لي - قصته معها. اسمها عزيزة. وهي غالية على قلبه كثيراً :

- إنها ممشوقة القد كسروة. وهي تلفُّ رأسها عادة بمنديل مورّد.
- هل تحبها يا صداح؟
- عاملتني بكل حنان الأم التي افتقدتها منذ الطفولة يا أستاذ.

لم يتزوجها بعد قصة حب لاهبة إنما اختارها أبوه الحاج أبو حمود بديلة عن أخته الصغرى عائشة وتزوجا وسط مراسم صارمة.

بديلتان في وقت واحد تحت ظلال البنادق والترقب الموشوم بالقلق :

- قد يغدروننا يأخذون أختك ولا يعطوننا ابنتهم. ابني حمود كل شيء إلاّ العار. هكذا يوصي والدي أخي الأكبرَ وهو يمسح بيمينه على «بارودته».

عاش صداح وعزيزة معاً في قريتهم المطلة على نهر الفرات بافتتان. كان يعملان سوية في قطعة أرض صغيرة يزرعانها بالقطن أو الشوندر السكري، وخلفا ثلاثة صبيان أكبرهم في الصف السادس وهما يتمنيان الآن أن يكون هذا الجنين الجديد بنتاً :

- عزيزة امرأة جبارة تعمل عمل عدّة رجال يا أستاذ. لقد بقيت تحضر معي إلى الحقل حتى الأشهر الأخيرة من حملها.

عزيزة (في ود غامر وتوسل) : أنا أفعل بالكامل ما تتطلبه الأرض منا. كل شيء ولا تعطل الأولاد عن مدرستهم يا صداح.

هي ذي توصيني وأصغي لها باحترام غير مستغرب إصرارها على تعليم الأولاد... رغم أنها كانت متفوقة في صفها تركت مقاعد الدرس عندما قرر عبد الجبار استبدالها بأختي الصغرى تلك التي لم تُنجب منه خلال السنوات الطويلة التي عاشاها تحت سقف واحد. مما زاد نقمته علينا فصار أكثر شراسة من ذي قبل.

وأرقب صداحاً كعادتي عن بعد. إنّه يقترب الآن من المذياع المثبت على «بسطة الشاي المشهورة في باب الجابية. ليرهف السمع بانتباه كلما صدحت أغنية :

- إنني أحفظ الأغنيات الجديدة لأنشدها لعزيزة عندما أعود.

يتفق أهل القرية أن الحاج أبا حمود أصاب لبَّ الحقيقة حينما أسماه ففي قريته الوديعة تلك المتربعة على سفح تل أخضر كان يغني بصوت رخيم في الأعراس. يمسك بيد عزيزة - رغم مضي عقد من السنوات على زواجهما - ليميل عليها في حنان غامر كلّما جاء ذكر الحب على لسان الأغنية:

- أما زلت تهوى الطرب مع كل ما أصابك من أوجاع الحياة يا صاحبي؟

- الغناء سلوى النفس يا أستاذ.

كانت عزيزة حاملاً في شهرها الأخير عندما توفيت في القرية المجاورة عائشة فجاء عبد الجبار متشفياً ليصطحب أخته إلى داره...

/هكذا تقضي العادات عندنا إذا ماتت إحدى البديلتين أو طُلّقت ردّت الأخرى إلى بيت أهلها حتى يدفع مهرها من جديد/.

حاول صداح استدانة المال من أهالي قريته:

- ولكن من الذي يملك هذا المبلغ من أقاربه الفقراء؟ ومن يغامر بمبلغ باهظ مثله من أغنياء القرية يا حضرة المدير؟

فذهب للعمل في بيروت بناء على مشورة المحيطين به لكنه لم يوفق:

- أكلوا أجرتي ثمّ طردني أولاد الحرام.

صداح - كما عرفته - إنسان بسيط يتعامل بطيبة قلب تصل إلى حد السذاجة بعض الأحيان.

ما فتئ يعيش بسريرة ابن القرية الواضح مما جعله عرضة للابتزاز. لديه أن الكلمة رأس مال الرجل يا حضرة المدير.

ولم يرجع إلى قريته بعد هذه المعاناة المؤلمة في مدينة بيروت إذ لا يستطيع مقابلة أحد هناك نتيجة فشله في تجميع المهر:

- بهذا المهر سأرجع عزيزة إلى مكانها الطبيعي في قلبي وبين أولادي.

- ربما أخرسه الشعور بأنه قد غُرر به فعاقب الناس من حوله بالصمت في وجوههم.

هكذا أحدس وأنا أتملى فيه بينما هو مطرق في وجوم :

- لقد تشرد أولأدي الثلاثة صار كل واحد منهم في بيت من بيوت الأقارب أما الصغيرة عزيزة فهي الوحيدة الباقية مع أمها...

لأنه لم يعرف اسم ابنته بعد فهو يدعوها باسم أمها /.

بعد ذلك يتحدث بصوت خفيض كمن يكشف سراً ثميناً :

- لا بد أنها جميلة وممشوقة القد مثل عزيزة. هي الآن في الثالثة من عمرها يا أستاذ.

وبعد برهة من الصمت :

- دعيها تجدّل شعرها في ضفيرة واحدة كما كنت تفعلين أيام طفولتك يا عزيزة.

- الإحباط المتواصل يدفع المرء إلى الاحتجاج على المجتمع بطرق متعددة قد تكون إحداها حالة صديقنا الصامت يا حضرة المدير.

- أو ربَّما يعاقب نفسه أنه تعامل بوداعة الحمل في غابة الذئاب هـذه يا صديق.

* * *

شمس الشتاء ألذ بكثير منها في الصيف. ما يأتي في غير أوانه يبدو كالهدية لا يقدّر بثمن :

- كنّا في الأيام المشمسة - كهذا اليوم الجميل - حيث الأولاد في المدرسة نجلس أنا وعزيزة على «الساكية».

- وما هذه الساكية يا صداح؟

- إنها مصطبة بارتفاع متر أو أكثر نعمرها ملاصقة لبيوتنا.

وألمحه متلبساً بابتسامة عريضة فيشرق وجهه الأسمر حدّ الألق :

- لا بدّ أنك تفكر بزوجتك في هذه الخلوة اللطيفة يا صاحبي.

- كثيراً ما أراها قادمة مع الصغيرة عزيزة يا أستاذ.

الشارع أمامنا يعج بالناس يأتون إلى هذه السوق الشعبية من قراهم البعيدة لشراء حاجاتهم فالأسعار هنا متهاودة إلى حد ما:

- للأغنياء أسواقهم الكثيرة في قلب المدينة وللفقراء سوقهم هذه يا بني.

- صدقت يا أبا عدنان. لكن الفقراء لا يجرؤون على ارتياد أسواق الأغنياء.

يرد عليّ وقد تحشرج بسخريته اللاذعة :

- هذا صحيح. إذ يمكن أن يصابوا بالسكتة القلبية إذا ما شاهدوا الأسعار هناك.

الحوار في ود وطرافة مع هذا الرجل الحكيم صاحب فندق العمال هاجسي كلّما انتابتني الوحشة...

/إنه أرشيف حي لمنطقة باب الجابية ومفتاح الأسرار المكدسة هنا يا حضرة المدير/.

كل العمال في هذه الساحة يحبونه ويمتدحونه على الدوام:

- قلبه طيب ويده للناس.

يراني شارداً فيقول لي :

- لا تشغل بالك كثيراً. لا بد أن يتحدث صديقك وتكتب عنه في المجلة يا أستاذ.

ويعاود التطلع صوب صداح من جديد :

- على وجهه مسحة فرح. هل تلاحظ ذلك؟

أستغرب ما أراه فعلاً. إذ يردف أبو عدنان :

- أحس أنه سينطق في هذا اليوم بالذات.

كان صداح يجلس على كرسي من القش عند «بسطة» الشاي.

الطريق أمامنا مزدحمة كعادتها في هذا الوقت من النهار.

أنظر إليه وهو ينفث دخان لفافته مرحاً...

منذ فترة طويلة لم يشتغل ولم يكسب بالتالي أي أجر إذ يرفض الاتجار بدمه على طريقة البعض هنا عندما يفلسون ولولا أنني أقنعته بالاستدانة مني لظل على لحم بطنة منذ بضعة أيام :

- في هذه السوق المهملة - حيث العمال بدون أي ارتباط نقابي أو حقوق - من لا يعمل يموت جوعاً يا حضرة المدير.

- كيف يستطيع صديقك إذن تحصيل المهر لإرجاع زوجته؟

مدّ صداح بصره إلى الطرف الثاني من الشارع. وتبعتُهُ :

ثمّة امرأة في زي ريفي تمسك بيد ابنتها الصغيرة.

يرفع رأسه مشرئباً في علو - على غير طبيعته - لمشاهدة الجموع على الرصيف المقابل :

- عادة لا يرفع رأسه عن الأرض فما باله هذا النهار؟

تيار السيارات المسرعة يقطع رؤيته فيتعثر بأحد الكراسي وهو يهم بالمسير. المرأة ذات القد الممشوق وقد لفت رأسها بمنديل مورد تحثُّ الخطى تتبعها الطفلة الصغيرة. حين ركض مسرعاً باتجاه الطرف الثاني من الطريق نادى صداح في لهفة :

- عزيزة. أنا هنا يا عزيزة.

صاحت جموع العمال في دهشة :

- الأخرس نطق. لقد تكلم الأخرس أخيراً.

أبو عدنان الملك وقد رفع يديه صوب السماء ملتفتاً نحوي في هياج :

- ألم أقل لك إنه سينطق يا أستاذ؟

وتمر سيارة تنهب الشارع في صخب. تلقي بصداح إلى حيث كان جالساً قبل قليل ما بين كراسي القش :

- ولم يكلف السائق نفسه عناء معرفة ما حصل نتيجة الاصطدام المريع. وما استطعنا - جراء هول المفاجأة - التقاط رقم السيارة المسرعة في جنون يا حضرة المدير.

اشكالية القراءة وتعدد الرؤى المنهجية

د. بو جمعة بوبعيو

قد لا نجانب جادة الصواب إذا ذهبنا إلى القول بأن مفهوم القراءة - قراءة النص شعراً كان أو نثراً - لم يمثل إشكالية ذات مناح متعددة قبل ظهور المنهج البنيوي الذي تفرعت عنه مناهج، كالمنهج الوظيفي والمنهج التكويني والمنهج التوليدي

(*) د. بو جمعة بوبعيو : باحث من الجزائر . استاذ الأدب العربي بجامعة عنابة . من مؤلفاته : «النص الشعري بين التحليل والتأسيس» . «القيم في الشعر الجاهلي» .

وغيرها، ففي أثناء هيمنة المناهج التقليدية من ذوقية تأثرية، ونفسية واجتماعية ووصفية وتحليلية لم نعدم المشكلات التي يطرحها النص الإبداعي على المستوى النقدي، بحيث نجد صعوبة كبرى في انتقاء المنهج النقدي الذي نستطيع من خلاله أن نكشف جميع خفايا هذا النص، لكن المسألة ازدادت غموضاً وتعقيداً بظهور - المنهج البنيوي - كما اسلفنا - اذ طرحت مجموعة من التساؤلات التي يمثل كل منها موضوعاً شائكاً قائماً بذاته، فالقراءة أصبحت قراءات، وأصبح الدارس في حيرة من أمره، أينظر إلى النص على أنه صاحب السلطة أم أن القراءة هي التي تحدد أهدافه ومراميه، ومن ثم نشأت البحوث عن علاقة النص بصاحب النص ذاته، ثم العلاقة بين النص والمتلقي، ومن الذي يمكنه أن يتحكم في الآخر، وهل النص محدود برؤى ضمن حيز مكاني وزماني معينين، أو أنه غير محدد، ويمكن أن يستجيب لأي استقراء وتأويل في حدود أزمنة مختلفة على الرغم من أنه أنشئ في ظل مكان بعينه وزمان بعينه، إلى ما هنالك من التساؤلات الكثيرة التي طرحت بهذا الشأن.

وهكذا يُلاحظ أن سلطة النص - مثلاً - بدأت تتزحزح لتحلّ سلطة القارئ وذلك بعد أن وطدتها البنيوية والاتجاهات الموضوعية والشكلانية، ويعود الفضل في ذلك إلى نظرية «الاتصال» أو التخاطب التي أعتنت بالأطراف الثلاثة وهي: «الباث» أو المرسل، «الخطاب» أو الرسالة، ثم «المتقبل» أو المتلقي أو القارئ لتكون العلاقة الثلاثية على النحو التالي: «باث - رسالة - متلق».

((إن سلطة النص هذه لم تستمر طويلاً، فاتجاهات ما بعد البنيوية وبشكل خاص الاتجاهات التفكيكية، وكذلك الاتجاهات المتمحورة حول القراءة قد أنهت سلطة النص ونقلتها إلى القارئ الذي أصبح يعدّ، في نظر هذه الاتجاهات الجديدة، لا مجرد متلق سلبي خاضع لسلطة النص وشفرته بل أصبح خاضعاً للنص))(١).

وقد اعترضت التفكيكية على سلطة النص، ونفت إمكانية توفر قراءة صحيحة أو واحدة للنص، ونادت بقراءات متعددة للنص الواحد، تلك القراءات التي تظل في نظرها نسبية وغير يقينية، بل تظل قابلة للتفكك اللاحق أيضاً، ويعلن «جاك دريدا» زعيم الاتجاه التفكيكي أن القراءة التفكيكية - في حد ذاتها - هي عرضة للتفكيك، لأن كل القراءات انطلاقاً من هذا المفهوم هي إساءة قراءة، إذ أنها تحاول أن تفرض استراتيجيات الانسان على النص[٢].

والواقع أن جلّ المنطلقات التفكيكية تنفي إمكانية تحقيق القراءة الموضوعية، لأن القراءة تجربة شخصية، ومن ثمّ فقد تعددت التفسيرات للنص الواحد، ويظل النص متقبلاً لكُل تلك التفسيرات المختلفة «ومن هنا لم يعد تفسير النص وصفاً نقدياً كجوهر ولكن لفهمنا للنص، أي أنه وصف للعلاقة بيننا وبين النص»[٣].

وبصرف النظر عن تعاملنا مع التفكيكية أو مع غير التفكيكية، فإن النص يمثل تجربة إنسانية تخضع لمرجعيات فكرية ومواقف إنسانية معقدة وغنية في الوقت نفسه، ومن ثم فإن القراءة هي - بدورها - تخضع لنفس المقاييس والشروط تقريباً، لذا فإن الأدوات الإجرائية التي نستعملها أثناء قراءتنا للنص قد تكشف بعض خباياه، في حين يظل البعض الآخر كامناً داخل النص، ومن ثم فنحن أميل إلى الرأي السابق الذي يذهب إلى أن فهمنا للنص يعني فيما يعنيه إبراز العلاقة بيننا وبين النص إن لم نقل وصفاً لجزء من تلك العلاقة.

وإذا سلمنا بأن قارئ النص قد يرى خلاف ما رآه الآخر أو يكتشف ما لم يكتشفه غيره بحكم الأدوات الإجرائية التي يطبقها كل قارئ، وفقاً للمنهج المُطبّق في التعامل مع النص - كما سنبين ذلك فيما بعد - فإننا نسلم أيضاً بأنّ القراءة بوصفها ممارسة تتم من خلال تفاعل الذات «الناقد» مع الموضوع «مادة القراءة» التي هي ببساطة - الخطاب الأدبي ((باعتبارها قراءة

للتجربة وانتاجاً لها، تتم عملية القراءة عند الناقد كممارسة من خلال ذلك التفاعل معه، والتفاعل مع مكوناته وبداية امساك عناصرها الأساسية الكامنة في موضع التجربة، «وطرائق قراءتها من لدن الكاتب»(٤).

وعندما تتبلور ممارسة القراءة وتتضح لدى الذات (الناقد) عناصر «موضوع التجربة» يتم الانتقال من التفاعل إلى الفعل سيتحقق ما يمكن أن نسميه «موضوع القراءة» الذي يختزل القراءة، فيما تتسع له هذه التجربة عند الناقد من تصور وأدوات وطرائف فهم وامكانات «موضوع التجربة» في الخطاب الأدبي، بذلك يتم الانتقال إلى انتاج الخطاب النقدي، وبمعنى آخر الانتقال من عملية القراءة كممارسة «تفاعل» إلى القراءة كتجربة «فعل» تتم على خطاب آخر))(٥).

فالقراءة إذن بهذا المفهوم هي تفاعل الذات مع الموضوع، قبل أن تتحول إلى فعل الموضوع، موضوع القراءة، أي أنَّ القارئ يتفاعل مع النص الأدبي الذي بين يديه ثم سيتحول ذلك التفاعل إلى فعل حين يؤلف انتاجاً جديداً في ضوء موضوع القراءة الذي استلهم منه ذلك الانتاج الذي هو بالضرورة نقد للنص المقروء، ولكن ذلك لن يتم إلا بعد أن تتبلور وتتضح عناصر موضوع التجربة.

وهنا تأتي الاشكالية الثانية، فالنص الإبداعي ثابت من حيث التركيب اللغوي والمعنى حين نقرأه قراءة أفقية أي «قراءة تفاعلية دون فعل كلها حين تنقلب القراءة إلى فعل تختلف النتائج، إذ أن كل قارئ يجد فيه شيئاً ليس بالضرورة نفس» ما يتوصل إليه غيره، وذلك بحكم تعدد المناهج من جهة، وبحكم اضطراب المصطلح النقدي من جهة أخرى: ((ان فلسفتنا الجديدة في قراءة النص الأدبي يجب أن تتخلص من اضطراب المصطلح النقدي الذي هجم علينا من كل جهة ودون أن يقدم جديداً في أدبية النص نفسه، ولقد كان لهذا الاضطراب أثره في خلق حواجز بين القارئ الجديد والنص العربي))(٦).

ونعتقد أن قراءة النص الواحد بطرق متعددة، أي وفق مناهج مختلفة قد ينشئ قراءات ومعان متعددة أيضاً، تثري النص وتخلق حواراً دائماً بين النص وقارئه وقد يكون ذلك سبباً لقراءة النص من عدد وافر من القراء المحبين، ويكون هذا التعاون سبباً للجدل والحوار(٧).

أجل قد يحدث شيء من هذا عندما يكون هناك اصرار من الباحثين على تبادل وجهات النظر المنهجية ولكن حين نحصر هذا التعاون في مستوى الباحثين العرب - مثلاً - هل من السهولة بمكان خلق جو الاحتكاك الدائم بين باحث من قطر وباحث من قطر آخر، وهل الامكانات متاحة في مثل هذه الظروف العصيبة التي تمر بها الأمة العربية؟ إن تحقيق ذلك يقتضي أن يكون هناك تزاوج بين الابداع والنقد على مستوى العالم العربي كله، أو على الأقل على المستوى الاقليمي، كأن يكون هناك شبه اتفاق في المصطلح النقدي بين أقطار المغرب العربي مثلاً، وكذلك الأمر بالنسبة للشرق الأوسط من خلال معجمات عربية تحاول أن تحد من استفحال أمر هذه الاضطرابات المهولة في المصطلح النقدي.

فما هو متوفر حالياً في عملية القراءة «النقد» أننا نأخذ المناهج الغربية ونترجم أدواتها الإجرائية كيفما بدا لنا أنه صواب على المستوى الفردي، وليس على المستوى الجماعي، وهكذا نقرأ أحياناً عدداً من الدراسات التحليلية للموضوع الواحد، فلا نفاجأ باختلاف النتائج المتوصل إليها لأن الرؤئ تختلف لا محالة من قارئ لآخر ولو طبقنا منهجاً واحداً، فاننا نفاجأ بمصطلحات نقدية تختلف بين هذا وذاك، وأحياناً يكون هذان الناقدان من قطر واحد، ومن هنا فإن دراسة نص على أساس المقولات النظرية المطروحة في مختلف المناهج، وهو أمر من التعقيد بمكان لأنه يحتم تحويل هذه المفاهيم إلى أدوات إجرائية محددة وملموسة وقابلة للتطبيق، وهذا التحويل لا يمكن أن ينشأ من فراغ بل يجب أن يعتمد على الانجازات العلمية السابقة، ليستطيع المنهج الجديد «أن يضيف تحولاً منهجياً حقيقياً، أو على الأقل -

تراكماً علمياً ومعرفياً إلى الخبرة البشرية في هذا المجال، وهذا لا يتم إلا بعلاقة اتصال وتجاوز بالتراث السابقة»[٨].

«إن التجاوز هنا لا يعني اهمال الخبرة السابقة، فهذا مستحيل وإنما معناه الانطلاق من موقف معرفي جديد قادر على النظر إلى التراث نظرة نقدية علمية تثمن ايجابياته وتستهجن سلبياته، غير أن هذا التثمين أو الاستهجان لا ينبغي أن يتم دون معرفة شمولية وعميقة بمجمل التراث، أي بالأصول النظرية والفلسفية والاجتماعية للعناصر المختلفة كنسق تأملي، وفي هذه الحالة فقد يجوز - ويمكن - الاستفادة بآليات سابقة أو مفاهيم»[٩].

وبطبيعة الحال فإن الحديث عن القراءة وهو حديث عن المنهج حتماً، إذ أن أية قراءة ترتكز على منهج معين، أو على عدد من الأدوات الاجرائية المستمدة من مجموعة مناهج، وقد سبقت الاشارة في الصفحات السابقة إلى سكونية النص الابداعي عند قراءتنا له أفقياً تفاعلياً وليس فعلياً، في حين أن الموقف النقدي يتغير وبهذا الصدد يشير أحد الباحثين إلى أن الدارس الواحد يعالج النص الأدبي الإبداعي معالجتين مختلفتين، وذلك إما بسبب تطور في ثقافته أو بسبب اعتماده على منهج أدبي جديد[١٠].

ونرى أن الباحث محق فيما ذهب إليه، ذلك أن الذي يعالج موضوعاً روائياً مثلاً، ثم يمضي الزمن ويطرأ على ثقافته تطور ما فإن النتائج التي يتوصل إليها في قراءته الثانية للموضوع نفسه، قد لا تكون هي نفسها التي توصل إليها في القراءة الأولى، وبالطبع فإنَّ الذي تغير هنا هو فلسفة القارئ (الناقد) وثقافته وليس النص الإبداعي، وهذا لا يقلل من قيمة النص بقدر ما يزيده ثراء وخصباً، فكلما تعددت الرؤئ المنهجية في معالجة نص ما، وجدت فيه خبايا وأسراراً.

أما ما يمكن التحفظ إزاءه نحو ما يذهب إليه الباحث نفسه الذي يرى أن خير وسيلة لاتقاء اشكالية المنهج هو اللامنهج، «وبعبارة صغيرة،

ولكنها جامعة أن اللامنهج في تشريح النص الأدبي هو المنهج»[١١].

صحيح أنه يتعذر الاعتماد على منهج واحد في تحليل النص الابداعي تحليلاً يرصد جميع خبايا وأسرار هذا النص من الوجهة الموضوعية والجمالية، ولكن لا مفر من اعتماد طريقة ما في التعامل مع النص الابداعي لأن «المنهج . . هو طريقة في التعامل مع الظاهرة موضع الدراسة، تعتمد على أسس نظرية ذات أبعاد فلسفية وأيديولوجية ما، وتمتلك هذه الطريقة أدوات اجرائية دقيقة ومتوافقة مع الأسس النظرية المذكورة وقادرة على تحقيق الهدف من الدراسة»[١٢].

وهو كذلك «رابط كلي بحكم دراسة الظاهرة من أولها (بدايتها) حتى نهايتها، ويقدم في تطبيقه كوسيط جدلي، في تحديده لتأليف جدل بين النظرية والاجراءات، بين النظرية كنسق شامل متكامل من المفاهيم المجردة، لتفسير الظاهرة وتحليلها للوصول إلى خصائصها التفصيلية والعامة»[١٣].

وبناء على ما تقدم فإن السمة الأساسية التي ينبغي أن تتوفر في المنهج النقدي المرتجى، هو أن يصاحب هذا المنهج وعي عميق لطبيعة الظاهرة موضع الدراسة ((خصوصية الظاهرة الأدبية في مجتمعنا العربي، والمشكلات التي تطرحها هذه الظاهرة))[١٤].

وحين نتحدث عن المنهج العلمي، لا ينبغي أن ننسى بأننا نتعامل مع نص أدبي ابداعي، وليس مع أي نص لغوي مجرّد، وبذلك لابد من مراعاة الخصائص الإنسانية، فالنص الأدبي هو أولاً وأخيراً ابداع (فردي، جماعي) منحاز، لذا لا تصح الحرفية العلمية، والتقيد بمفاهيم ثابتة، وهنا تكمن مشكلة التعامل مع النص من منظور منهجي ما، فالمحاولات المنهجية كثيرة ومتنوعة، تلك التي راحت تحاول الجمع بين النظرية والتطبيق أو بين النظرية والأدوات الاجرائية بحيث لم تستطع تشكيل جهاز كامل له القدرة على استيفاء عناصر النص الأدبي في الدراسة من مختلف الزوايا[١٥].

«فنحن نعيش مرحلة تعددية لا يستطيع فيها أي منهج أن يزعم لنفسه

السيادة والتفرد بأي مجال، لا شيء يحول بين الباحث في هذا الميدان المعقّد المتنوع، وبين أن يسلك أيّ طريق يتيح له بلوغ غايته في الفهم والتفسير والقدرة»(١٦).

وعند تصفحنا لتاريخ العلوم قد لا نعثر على أية قاعدة مهما كان قدر رسوخها في المجال الابستمولوجي استطاعت أن تكتسب الديمومة، إذ سرعان ما تتبدل أو يدخل عليها تغير جذري بحيث لم يكن هناك مجال الإيمان بمنهج يعتمد على مبادئ ثابتة ودائمة(١٧).

وهذا يوصلنا إلى القول إن المناهج قد تفقد خصوبتها مع الأيام، لاسيما بعد أن تعطي ثمارها وتصبح عاجزة عن إفادتنا بشيء، أو تعرفنا على الجديد ويبدو أن أنجع ما يكون حديثنا عن المناهج ليس في ضبط قواعده وتحديدها أدنى تحديد، ولا عندما يقوم وحده كصرح نسقي أو معياري(١٨).

وقد اعتمد منذ العصر الحديث على الترجمات، وعلى نقل الأفكار العربية لمعالجة مشكلاتنا الأدبية، ومثل هذا قد يكون ملائماً لها وقد لا يكون وحتى الآن، ما زال الاعتماد قائماً على النقل، دون أن يكون لدينا عالم جمال أو فيلسوف فن أصيل وشامل، وما زالت الدراسات التطبيقية معتمدة على جزئيات البلاغة العربية أصلاً، وعلى اجراءات من المناهج الغربية الأوروبية أحياناً أخرى، بدون القدرة على إدراك الأصول النظرية والفلسفية والتاريخية لهذه المناهج والأدوات(١٩).

وأياً كان الأمر، فإنه رغم التقدم الذي احرزته الدراسات العربية الحديثة سواء على مستوى الترجمة أو التمثل النقدي للمناهج الغربية قد تأصل منهج عربي، فإنه لابد من الاقرار بأن هناك أزمة منهجية قائمة في مجتمعنا العربي، وأمام هذه الأزمة ليس من سبيل لتجاوزها غير الاستفادة الواعية من المناهج العلمية لدى الأمم الأخرى المتطورة، وذلك بنقل الأدوات الاجرائية أو الاعتماد على ترجمة بعض النظريات لتقدم كبديل أو حل للأزمة الحالية، بيد أن هناك من يرى في نهج هذا السبيل تكريساً للأزمة

«وفي أفضل الفروض ترشيداً لها بخدمة مصالح القوى المسيطرة اجتماعياً في العالم العربي والتي تتميز قبل كونها رأسمالية أو قبل رأسمالية - بأنها تابعة للرأسمالية الأوروبية»[٢٠].

وحتى لا نبالغ في مثل هذه الأحكام، ينبغي أن نؤكد بأن هذا التكريس لأزمتنا المنهجية، لن يحدث إلا حين ننقل الأدوات الاجرائية أو نترجم النظريات دون الوعي بأصولها النظرية وعياً عميقاً، ودون معرفة أصولها الفلسفية والايديولوجية والاجتماعية التي هي من بيئة اجتماعية وثقافية مغايرة، فالحل بهذه الطريقة يكون أشبه بالفرض أو التطور المفروض من الخارج، وهذا يساهم في تعميق الأزمة وزيادة الانفصال بين النقد والأدب[٢١].

وأياً كان الأمر فان المناهج التقليدية، وغير التقليدية لا يمكنها أن تحقق ما يمكن تسميته بالحقيقة الموضوعية بحكم عدم شمولية أدواتها الاجرائية، فالدراسة الانسانية التي تنصب على ابداع انساني متأثر بظروف البيئة وبزمان ما، ثم الجانب الذاتي الذي أسهم في انشاء ذلك الابداع قصة كان أو رواية أو شعراً، وما يكتنف ذلك من ميول شخصية ومواقف انفعالية ورؤى ايديولوجية أحياناً، فضلاً عن طبيعة التنوع المعرفي لكل مبدع، وطبيعة الرصيد المرجعي، إن كل ذلك يجعل من الصعوبة بمكان ايجاد القراءة المثالية الخاضعة لأي منهج والتي تزعم أنها الأقدر في كشف خبايا النص من جميع جوانبه، لاسيما تلك التي تعمل على تجريد النص من صاحبه ومن جميع المؤثرات الخارجية المحيطة به، وترفض الاحالة إلى أي مرجع خارج بنية النص اللغوية فمثل ذلك الموقف لا يحقق أكثر من الدلالة الوظيفية للمعنى داخل سياق النص، في حين تبقى جوانب عديدة ذات أهمية جوهرية لا نستطيع أن ندركها ما دمنا بعيدين عن تلك المؤثرات الخارجية.

ومع ذلك فإن الالمام بالمنهج - أي منهج - سيحقق أكبر قدر من كشف العلاقات التي يزخر بها النص اذا استعملت أدواته الاجرائية استعمالاً واعياً.

الهوامش والاحالات

١- مهرجان المربد الشعري الثاني، الشعر العربي عند نهاية القرن العشرين ٢٤٢/ ١٢١١/ ١٩٨٨، ص ٤٦.

٢- Jacques/ DERRIDA. LITRARY TERM and CRITICISM, P166.

٣- المربد الشعري الثاني عند نهاية القرن العشرين، ص/ ٤٨.

٤- سعيد يقطين - القراءة والتجربة ص/ ١٧.

٥- المرجع نفسه، ص/ ١٧.

٦- عفت الشرقاوي، مجلة كلية الآداب، فاس، عدد خاص ١٩٨٨، ص/ ٤٥.

٧- المرجع نفسه، ص/ ٥٤.

٨- السيد بحراوي - في البحث عن لؤلؤة المستحيل دار الفكر الجديد ١٩٨٨، ص/ ٢٤.

٩- المرجع نفسه، ص/ ٥١.

١٠- عبد الملك مرتاض- النص الأدبي من أين؟ وإلى أين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٨٣، ص/ ٥١.

١١- المرجع نفسه، ص/ ٥١.

١٢- سعيد بحراوي / في البحث عن لؤلؤة المستحيل، ص/ ١١.

١٣- المرجع نفسه، ص/ ١١.

١٤- المرجع نفسه، ص/ ١٥.

١٥- المرجع نفسه، ص/ ١٢، ١٣.

١٦- عبد الله العروي وآخرون، المنهجية في الآداب والعلوم الانسانية، دار توبقال، ص/ ٥.

١٧- المرجع نفسه، ص/ ٥.

١٨- المرجع نفسه، ص/ ٦.

١٩- في البحث عن لؤلؤة المستحيل، ص/ ١٢.

٢٠- المرجع نفسه، ص/ ١٢.

٢١- المرجع نفسه، ص/ ١٤.

❊ ❊ ❊

نماذج لمحبة عربية في الأدب الاسباني المعاصر

تأليف: الفونصو كارمونا غونثالث
ترجمة: د. جودت الركابي
خوان فرنشيسكو خيمينث

إن هدف هذه الصفحات هو إبراز المحبة العربية وتحليلها أو إظهار الميول العربية التي أسميها بالرومانسية أو «الرومانسية الجديدة» التي توجد في بعض آثار الكتاب الإسبانيين في العشرات من السنين الأخيرة.

(*) ألفونصو كارمونا غونثاليث: باحث في جامعة مرسية - اسبانيا.
د. جودت الركابي: استاذ الأدب الأندلسي بجامعة دمشق سابقاً.
خوان فرنثيسكو خيمينث: استاذ اللغة الاسبانية بمعهد ثربانتس بدمشق.

إن القائمة التي سأقدمها، في إطار الأوراق التي قدمت لهذا المؤتمر[1]، ستكون، بالضرورة، موجزة ومحدودة لأن ماسيقدم سيكون محدوداً، ولهذا سأركز بالتالي اهتمامي فقط على بعض الأدباء الذين لم يُدرسوا كثيراً حتى الآن من هذه الناحية، أي من ناحية علاقتهم الوطيدة بالحضارة الإسلامية الأندلسية وحبهم لها، ولكن أظن أنهم يمثلون الأنواع المختلفة التي وجدتها في هذا الاتجاه الذي يدل على الحب للعرب، وسأذكر فقط نصوصاً إبداعية أدبية ولن أذكر كتباً أو أبحاثاً أو رسائل دراسية في هذا الموضوع.

وعلى هذا فإنني أرغب، إذاً، أن يكون عملي هذا إسهاماً بسيطاً في دراسة هذه الظاهرة العربية الإسلامية التي تجلت عند أدبائنا المعاصرين الذين لهم وجود قريب في عصرنا. وكذلك فإن مقالي هذا سيكون أيضاً تحليلاً لهذا الموضوع، أي موضوع المحبة العربية، وذلك في مجال الرواية وفي مجال الشعر. وكان قد بدأ آخرون قبلي بدراسة هذه الظاهرة ولكن من وجهة نظر مخالفة لوجهة نظري، أو أنهم عالجوها في عصور سابقة من العصر الذي أتحدث عنه.

والآن فإنني ذاكر بعض الدارسين الذين عالجوا هذا الموضوع - أي موضوع محبة العرب- وكان أولهم الفرنسي جورج سيرو GEORGES CI-ROT الذي درس منذ خمسين عاماً هذا الموضوع تحت عنوان: «حب الأدباء الإسبان للعرب في الأدب الإسباني خلال القرن السادس عشر». ثم جاء في العصر الحديث أستاذٌ آخر هو بيدرو مارتينث مونتابث PEDRO MARTI-NEZ MONTAVEZ ليدرس في سنة ١٩٦٦ هذه الظاهرة، وذلك في

---

(١) هو المؤتمر الدولي الذي يحمل عنوان «آفاق العلاقات الثقافية العربية الأوروبية في الماضي والحاضر والمستقبل»، وهو تحية لطه حسين بمناسبة العيد المئوي لميلاده (١٨٨٩ - ١٩٨٩). وقد عقد هذا المؤتمر في جامعة غرناطة بتنظيم من المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد بالتعاون مع «معهد التعاون مع العالم العربي» بمدريد وذلك من ٥ إلى ١٠ آذار/ مارس ١٩٩٠.

البحث الذي يحمل عنوان «الموْضوع العربي في الشعر الإسباني الحالي». بعد هذا عالج كتّابٌ إسبانيون آخرون، في مناسبات مختلفة، صورة العرب عند بعض الكتاب الإسبانيين والناطقين بالإسبانية وظاهرة محبتهم للعرب. ونشير إلى أن غالبية هؤلاء الكتاب كانوا ممن يهتمون بمذهب «الحداثة».

ومن الأدباء الذين اهتموا أيضاً، في العصر الحديث بهذه الظاهرة - أي ظاهرة حب العرب- هو الكاتب خوان غويتيسولو JUAN GOYTISO-LO الذي أهدى لهذه الظاهرة كتابه الصادر بالإسبانية في سنة ١٩٨٢ بعنوان "CRONICAS SARRACINAS" وترجم إلى العربية بعنوان «الإستشراق الإسباني». أما النموذج الرابع لأولئك الكتّاب الذين اهتموا بظاهرة «محبة الأدباء الإسبان للعرب» فهو الأستاذ ميكل دي إيبالثا MIK-EL DE EPALZA، الذي ذكر بعض المشاهد عن محبة العرب في الأدب الحالي في مقاطعة فالينسيا، وذلك ضمن دراسة قصيرة وموثّقة ظهرت سنة ١٩٨٤ في مجلة «شرق الأندلس» التي تصدر في جامعة أليكانتي.

ونجد نموذجاً خامساً مما كُتِب في محبة العرب في كتاب الأستاذة البورتوريكية لوس لوبث بارالت LUCE LOPEZ BARALT وعنوانه: «بصمات الإسلام في الأدب الإسباني»، وهذا الكتاب نشرته هذه الأستاذة في طبعة ثانية.

إنني أريد في استعمالي لمصطلح «الرومانسية أو الرومانسية الجديدة»، أن أعبّر عن الذوق الغريب والخارق والخلاب، وعن اللذة التي تكمن في هذه المحبة للعرب التي تنشد عالماً غير عادي وغير مألوف. وأريد أيضاً أن أعبّر عن الأسطورة والصورة الرمزية وعن الأسف والشوق لهذه القرون الوسطى التي مضت. كما أنني أريد أن أتحدث عن أولئك الكتاب الذين اختاروا أبطالهم من بين المهزومين وعن المحبة التي يضمرونها نحو أولئك الأبطال الذين لم يُكتب لهم النصر.

كما أردت - فيما أقدّم - أن أتحدّث عن أولئك الذين جعلوا الحياة التي كانت، في تلك العصور، مثالاً يحتذى؛ أي عن أولئك الذين هضموا حضارات الآخرين.

(١)

لقد نشرت دار هيبريون HIPERION في مدريد، وهي تطبع عادة كتباً تتعلق بالعرب، نشرت كتابين للشاعر الشاب بيدرو كوبوس PEDRO COBOS: الأول بعنوان «آه يامدينتي الهامة AY DE MI ALHAMA» (مدريد ١٩٨٣)، والكتاب الثاني بعنوان «الحياة الشاردة LA VIDA PER-DULARIA» (مدريد ١٩٨٨). ويمكننا أن نَعدّ هذين الكتابين ضمن التيار الأدبي الذي نحن بصدده، أي تيار محبة العرب.

نجد في الكتاب الأول مايمكن أن يكون سيناريو سينمائية تحتوي على سلسلة سير ذاتية قصيرة أو على صور للشخصيات الدرامية التي يضمها هذا الكتاب. وهذه السيناريو، التي تتجسد في الكتاب المذكور، تروي قصة ثلاث أخوات مدجّنات[٢] مقيمات في مدينة مُرسية وقد ذهبن لزيارة أختهن الرابعة التي تعيش في مدينة (الهامة) التابعة لمملكة غرناطة التي كانت لاتزال تحت حكم بني نصر. وفي أثناء إقامتهن في مدينة (الهامة)، وقبل عودتهن إلى مُرسية، شاهدن سقوط الهامة في أيدي قوات مركيز مدينة قادش.

وكنا نرى، طوال صفحات هذا الكتاب، أنَّ هؤلاء الأخوات الثلاث اللواتي جئن لزيارة أختهن الرابعة المقيمة في الهامة، كنّ يَغرْن من هذه الأخت التي تعيش في مدينة تابعة للحكم الإسلامي، وكنّ يشتكين من حالتهن في مُرسية، هذه الحالة التي لم تكن سوى حالة أولئك المدجّنين الذين يعيشون في ظل القوات النصرانية التي استردت مدينتهن مُرسية.

(٢) المدجّن: هو المسلم الذي بقي في المناطق الأندلسية التي دخلها المسيحيون بعد جلاء العرب عنها (الترجمان).

ومن بين أهم الأمور التي كن يشتكين منها نشير إلى مايلي: **أولاً**: إقفال المحتلين للحمامات العامة ومايترتب على ذلك من نتائج سيئة تتناول أمورهن الصحية. **ثانياً**: عدم احتمالهن للرنين المتواصل لدقات نواقيس الكنائس. **ثالثاً**: رؤيتهن لبعض العادات الغريبة وغير المستحبة لديهن، من أمثال تعليق الصور والرسوم على الجدران.

إننا عندما نقرأ كتاب بيدور كوبوس المشار إليه نتساءل عما إذا كانت رؤيته لهذا الواقع التاريخي كانت ساذجة وعفوية، أو أننا نجد أنفسنا أمام كاتب يريد المبالغة إلى درجة عدم التصديق قاصداً من وراء ذلك الإثارة والاستفزاز. وإننا لنتساءل: أية حالة من هاتين الحالتين اللتين أشرنا إليهما يمكن أن تصدُق على الكاتب أمام ذلك المثال الذي أورده في كتابه الذي سنذكره لكم؟:

يذكر الكاتب قصة امرأة مسلمة، هي عمة أولئك الأخوات الأربع اللواتي أتينا على ذكرهن، هذه الإمرأة المسلمة تعمدت ودخلت النصرانية، ولم تكتف بذلك بل أسست ديراً للراهبات، كانت هي إحداهن، وذلك من أجل أن تتمكن من القيام، بهدوء وراحة، بنسخ عدة نسخ من القرآن.

يتضح لنا ذلك من النص الآتي الذي ذكره المؤلف في كتابه تاركاً الكلام لإحدى هذه الأخوات الأربع لتقول: «انظروا إلى هذه الإمرأة التي هي من ملكة الدير، انظروا إليها مع أولئك الراهبات العشرين اللواتي يخدمنها كعبيد لها. انظروا إلى هذه الملكة التي تنسخ، في كل هدوء وراحة، نسخاً من القرآن. إنه لأمر طبيعي أن يلجأ المرء إلى ماجأت إليه هذه الإمرأة، إذ عندما يكون الإنسان في مملكة المجانين عليه أن يتدبر أموره[٣]».

---

(٣) يقصد الكاتب أن هذه الإمرأة المسلمة أرادت، بتأسيسها هذا الدير، أن تجد لها ملاذاً آمناً حراً تستطيع أن تعمل فيه ماتراه جيداً، ولهذا فقد أسست هذا الدير لتنسخ القرآن، الأمر الذي لاتستطيعه وهي في مملكة المجانين القائمة خارج هذا الدير أي المملكة التي زال منها حكم المسلمين. (الترجمان).

وتتابع هذه الأخت كلامها:

«أي شيء هو الأهم بالنسبة لنا؟ هل هو ماتتحرك به الشفاه أو تخفق به القلوب؟ ولحسن الحظ أننا لسنا من الروم مثلهم. أما بالنسبة لنا فالأهم هو هذا (وتشير هذه الأخت إلى قلبها) نعم، هذا هو الأهم أكثر من هذه الطقوس والتراتيل التي يرددونها. ولهذا فإن العمة (عزيزة) - وتقصد الأخت ملكة الدير - قد سمحت أن يسيل الكاهنُ الماءَ على رأسها[٤] لكي تستطيع أن تتابع العيش بسلام». (ص: ١٩-١٨).

يبدو أن كاتب هذا النص يريد أن يُظهر رؤيةً مثالية للطريقة التي كان يعيشها المسلمون في مملكة غرناطة، وذلك بمقارنتها مع تلك الحياة التي كان يعيشها المدجنّون في الأراضي المسيحية في الجزيرة الإيبيرية.

فلنستمع إلى ماتقوله إحدى الأخوات الثلاث اللواتي هنَّ من مُرسية:

«أنتم أيها المسلمون المقيمون في غرناطة لاتقدّرون الحياة التي تعيشونها: هذا السلام، وهذه الغبطة، وهذا الشعور بأنكم تتغذون بسلام، وتتنفسون، وتسيرون في الشوارع شاعرين بأنكم موجودون كأناس محترمين»(ص: ٢٠).

ونلاحظ، على طول صفحات كتاب كوبوس، أن إحدى مميزات الحضارة الإسلامية التي هي أكثر جاذبية بالنسبة للمؤلف، هي هذه الرغبة الجامحة التي لاتكبح اللذة والمتعة، ومن ناحية ثانية، هي هذا التسامح المفترض بالنسبة للتمتع بالجسد والحفاظ عليه سليماً نظيفاً. وهذه الميزات هي، ذاتها، يعدّها مؤلف الكتاب - أي كوبوس - معاكسة لروح المسيحية السائدة آنذاك. كما أن ماهو أكثر تعبيراً عن المأساة التي يشرحها كوبوس هو هذه العبارات التي يختتم بها كتابه والتي يضعها على فم المؤرخ الذي تحدث عن سقوط «الهامة» فقال:

(٤) المقصود بذلك عملية التعميد (المترجمان).

«أنا، فرناندو ديل بولغار، أقول إنه في الوقت الذي علمنا فيه كيف كان يعيش سكان الهامة، فهمنا لماذا أراد الله أن يبدي سخطه ضدهم بصورة سريعة وقاسية، إذ أننا وجدنا بالقرب من المدينة حمامات تجري فيها المياه الساخنة الطبيعية، وأن هذه الحمامات كانت السبب في تنشيط اللذة التي كانت أساس الانغماس في اللهو الذي يؤدي الى الشبق السيء والقبيح، هذا الأمر الذي حرك عدالة الله(٥)»(ص: ٥٩).

وهكذا نرى أن كوبوس- بحسب ماجاء في كتابه- يضع نفسه مع المغلوبين مدافعاً عن قيمهم، وذلك بعد مضي خمسة قرون. أما بالنسبة لشكل الكتاب وعباراته فإن المؤلف يستخدم الصور القديمة والأفكار المسبقة المأخوذة من قراءاته في كتابات إستشراقية، وإنْ لم يكن هذا الاستخدام ظاهراً بصورة كبيرة وكثيفة.

أما الكتاب الثاني لكوبوس الذي أتعرض إليه في هذه المقالة، فهو أيضاً من النوع الأدبي الذي يمكن أن نسميه بـ«**السرد الخيالي التاريخي**»، وإن كان هذا السرد يبدو أقل مما هو عليه في كتابه الأول.

هذا الكتاب الثاني هو عبارة عن رحلة لشخصين من أشخاص عصرنا، يقومان بها عبر مقاطعة مُرسية. وفي أثناء هذه الرحلة، سيكون لهذين الشخصين اتصالات مع أشخاص رمزيين أو وهميين أو - إذا صح التعبير- مع أشباح من الماضي، وهؤلاء الأشخاص الوهميون يقدّمون لهذين الرحالين تفاصيل عن حياتهم كما كانت في الماضي. ونجد في الكتاب، في الوقت ذاته، راوية يحدثنا عن الجذور التاريخية للأماكن التي يزورها هذان الرحّالان. ولكن - مما يؤسف له- أن أغلب هذه المعلومات والأحاديث التي سمعها هذا الرحالان مأخوذة عن أقوال علماء محليين أو

(٥) المقصود بعدالة الله هنا ماحاق بمدينة الهامة من مصيبة أي سقوطها بأيدي المسيحيين. فقد كان مسيحيو تلك الفترة لايرون في الحمامات مكاناً للطهارة بل سبباً لحث الناس على اللهو وارتكاب المعاصي نتيجة لما تثيره هذه الحمامات من شبق! (المترجمان).

أجانب ممن يعدُّون أنفسهم علماء، ولكنهم - في الحقيقة - ليسوا كذلك، وقد أصبحت معلوماتهم بالية.

ومما يؤسف له أيضاً أن بيدرو كوبوس، وهو نفسه المهتم بالماضي العربي لمقاطعة مرسية، قد غاب عن ذهنه كلُّ ماقدّمه الإستشراق المعاصر من معلومات عن هذا الموضوع.

ونلاحظ، من ناحية ثانية، أن الموضوع العربي لم يعالج، في هذا الكتاب الثاني الذي عنوانه كما كنا قد ذكرنا «الحياة الشاردة»، إلا في أماكن محدودة منه. ولكن هذه المعالجة ستساعدنا - مع هذا - على تحديد أكثر لما يرغب به المؤلف من إيصاله إلينا. وذلك لأنه، في هذا الكتاب الثاني، تظهر بارزة، أكثر من الكتاب السابق، قناعةُ المؤلف بأن التسامح والمخالطة كانت أكثر ظهوراً في الطرف العربي، وكل هذا يعاكس ماكان ظاهراً من عدم التسامح والكبت في الطرف الآخر من إسبانيا.

ويمكننا أن نستنتج أيضاً من الأمثلة السابقة الصورة العقلية التي استطاع بيدرو كوبوس أن يكونها عن ذلك العصر التاريخي: هذه الصورة هي أن مايميز أحد الطرفين هو، بالفعل، عكس مايميز الطرف الآخر. ومن الصعب ألا يكون لدينا شك أو شبهة حول مايريده كوبوس من هذا التناقض بين الطرفين، لأنه ربما لايريد أن يفسر الماضي، ولكن يريد أن يهاجم كل مايزال باقياً أيضاً من هذه العقلية الماضية التي ورثها المجتمع الإسباني وجميع القوى الإجتماعيةالتي أسست مناخ الخوف من اللذة، وأسست اعتقاداً يشغل بال المجتمع شغلاً مقلقاً بأن من يجنح إلى طلب اللذة فإن مصيره نار جهنم.

ومن أجل أن يبرهن بيدرو كوبوس على أن للعرب موقفاً غير ذلك الذي كان ينظر إليه مسيحيو شبه الجزيرة الإيبيرية للحمامات، فقد اكتفى كوبوس بالاعتماد على بعض قصص ألف ليلة وليلة وعلى رباعيات الخيام وعلى عشرات من القصائد الأندلسية، كما اكتفى بالاعتماد على بعض

المعلومات التاريخية، ومنها ماكان يشير إلى أن استخدام العرب للحمامات كان عادة اجتماعية طبيعية صحية.

إن منع الحمامات العامة كان، بالنسبة لبيدرو كوبوس، دليلاً على مايسميه بـ «الرعب من الماء» عند المسيحين في القرون الوسطى (ص٣٦٥ من كتابه).

ويبدو أن كاتبنا كوبوس كان يرتاد كثيراً الحمامات عندما كان مقيماً في المملكة المغربية، إذ أننا نلاحظ أن ذكره للحمامات كثير جداً في كتابيه اللذين نتحدث عنهما. وهذا يجعلني أشك في أن اختيار مدينة «الهامة» مكاناً يتحدث عنه في كتابه الأول لم يكن نتيجة أن «الهامة» كانت أول بلدة سقطت في أيدي الجيش القشتالي الأراغوني في أثناء الهجوم الذي انتهى بسقوط مملكة بني نصر في غرناطة، بل إن السبب لهذا الاختيار هو أن هذه المدينة «الهامة» كان فيها كثير من منابع المياه الساخنة التي كانت من جملة الأسباب لكثرة وجود الحمامات فيها. ومن أجل هذا، فإن بعض مقاطع الكتاب الثاني تتمركز تماماً حول «بانيوس دي مولا[٦]» أي «حمامات مولا» التي كان يرتادها، منذ الزمن القديم، محبو اللذات سواء أكانوا من أهل المنطقة أم ممن يفدون إليها من الخارج.

يذكر المؤلف أنه كان في هذه البلدة امرأة قروية جسدها مكتنز باللحم، وكانت تقول: «ياسادة، نحن من الموريسكيات، لقد أطعمتني أمي، بل حشت معدتي بالطعام، لكي أصبح سمينة لأرضي الرجال!».

إن ماتبقى من هذا المقطع من الكتاب- ولاأرغب بذكره كاملاً- يتمم لنا الرؤية التي يريد المؤلف أن يقدمها لنا عن دور المرأة بين مسلمي اسبانيا في تلك العصور.

(٦) «مولا» مدينة تاريخية صغيرة، تبعد عن مُرسية حوالي ثلاثين كيلومتراً، ولاتزال قائمة منذ العهد العربي حتى الآن، وتشير إليها المصادر العربية كثيراً. وفيها آثار عربية منها قلعتها التي تمّ ترميمها حديثاً. (المترجمان).

إن هذه الثنائية بين الخير والشر التي يعرضها المؤلف بصورة مبسطة أكثر من اللازم تجعله يقوم بمقارنة تتحدث قائلة: «إن حكام دولة المرابطين يشبهون السيدات الأرستقراطيات وحكام المقاطعات ورجال الدين الكاثوليكيين في مرحلة مابعد الحرب الأهلية الإسبانية[٧]» (ص١٣٢). . . ويتابع: «بينما كان مسلمو إسبانيا يرغبون- تقريباً- بما نرغب به نحن: أي بالعيش بحرية وبممارسة الحياة دون قيد وضغط شديدين وذلك كما كنا قبل مجيء المرابطين».

ولكن نُظهر التضاد بين ماكتبه بيدور كوبوس وبين ماكتبه الكاتب الإسباني ليوبولدو أثانكوت LEOPOLDO AZANCOT أعود إلى رواية هذا الأخير التي عنوانها: «فاطمة المستعبدة» (برشلونة ١٩٧٩)، وألاحظ أن الجو العربي- في هذه الرواية- أكثر ظهوراً مما هو بادٍ في ماكتبه كوبوس. ولكن، على الرغم من ذلك، فإن أثانكوت لايتصدى للدفاع عن الحضارة الإسلامية ولايعطيها الأفضلية بالنسبة للحضارة الأخرى[٨].

كما لايعطي أهمية كبرى للقيم الإيجابية للإسلام، ولايأسف للنتيجة النهائية لعملية «الاسترداد». ولكن، مع هذا، يجب أن نلاحظ أنه لم يقل العكس بالنسبة للحضارة الإسلامية، ولايجب أن نعد روايته هذه عملاً مضاداً للإسلام بل إنها قصة يبدي فيها المؤلف مقاربة للتاريخ مع رؤية يريد منها أن تكون حيادية وواقعية. ومع هذا، فإن الذي يظهر لنا هو أن الموقف الإيديولوجي لكل من الكاتبين يختلف عن الآخر.

تتحدث هذه الرواية عن مسيرة ممتلئة بالتقلبات لحياة امرأة كانت في مقاطعة (ليون) في شمال إسبانيا وقد أُسرت فيها وأصبحت عبدة وهي

---

(٧) هذه الحرب التي امتدت مابين ١٩٣٦ وسنة ١٩٣٩، وانتهت - كما نعلم - بانتصار الجنرال فرانكو على الجيش الدستوري الإسباني. (المترجمان).

(٨) - المقصود بالحضارة الأخرى حضارة الممالك المسيحية الشمالية التي تقدمت نحو جنوب الجزيرة الإسبانية بعد الانسحاب التدريجي للمسلمين (المترجمان).

لاتزال طفلة، ثم نعرف أنها أصبحت حرة في بغداد. وفي النهاية تعود إلى الأندلس الأموية.

إن هدف هذه الرواية هو إلقاء بعض الأفكار حول وضع المرأة بشكل عام، وليس فقط المرأة المسلمة، وذلك في تلك الظروف الإجتماعية القديمة. وعلى هذا يمكننا أن نتساءل لماذا وضع ليوبولدو أثانكوت بطلة روايته في هذا الإطار المزخرف بجو من الغرابة الذي نلاحظه في قصص ألف ليلة وليلة؟ أي لماذا لجأ هذا الروائي إلى هذا المصدر كعامل مساعد لكتابة روايته؟ إن الرواية محشوة بالاستشهادات العربية والآيات القرآنية والتعابير الإسلامية وبالصيغ القديمة التي تطفح برائحة الماضي. وفي الرواية أيضاً أصداء عن الحكايات الشرقية القديمة مع رغبة - دون شك - في أن تحدث في نفس القارىء إحساسات بعالم غريب وخيالي، هذا العالم الذي يكون مجالاً مثالياً للحديث عن قصص ذات نفحة رومانسية. وفوق ذلك، فإن هذا العالم قد أستعمل، بشكل واضح، لتسويغ تصوير جو غرامي شديد الوضوح وظاهر على طول مسار هذه الرواية. وهذا الجو الغرامي - الذي هو صفة خاصة بالعرب - يتفق مع ماعرفه عنه الغربيون منذ القديم وبخاصة في عهد الرومانسية.

(٢)

إن الكتاب الذي يتضمن مختارات من الشعر العربي الإسباني والذي ألفه إميليو غارثيه غومث EMILIO GARCIA GOMEZ بعنوان «قصائد عربية أندلسية» قد ترجم ونشر، لأول مرة، سنة ١٩٣٠. وهذا الكتاب هو، دون شك أحد كتب المستشرقين الإسبان الذي لاقى أكبر عدد من القراء والذي كان له الأثر في الوسط الإسباني. وفي هذا الكتاب، كما هو الحال في ترجمات أخرى، شعر الكثيرون بأنهم يكتشفون ماسموه بـ «الأساس العربي للروح الإسبانية»، وهذا يتضح في المثالين اللذين سأقدمهما من بين الأمثلة الأخرى التي كان يمكننا أن نذكرها:

في عام ١٩٨٢ طبع في مُرسية كتاب بعنوان «القوس والحمامة» "EL ARCOY LA PALOMA"، ويظهر على غلافه اسم أحمد بن وضاح الملقب بـ «البُقَيرة» كمؤلف لهذا الكتاب، وهو شاعر من الشعراء الذين ذكرهم غارثيه غومث في مختاراته. ولكن، عندما نقلب الوجه الثاني من غلاف هذا الكتاب، نلاحظ أن ذلك الاسم المسطر على الوجه الأول منه ليس هو المؤلف الحقيقي له، وإنما المؤلف هو دابيد لوبث غارثيه DAVID LOPEZ GARCIA، وعنوان الكتاب مشتق من بيتين من الشعر للشاعر أحمد بن وضاح نفسه.

إن قصة هذا الكتاب نجدها كما يلي: في مدينة غرناطة، وبخاصة في مكان منها يسمى «حقل الأمير CAMPO DEL PRINCIPE» اكتشفت مجموعة من الرسائل تتحدث عن موضوعات غرامية ومنسوبة إلى أحمد بن وضاح ويوجد إلى جانبها أيضاً بعض القصائد له. وهذه الرسائل موجهة إلى شاب قد أُعتق بعد أن كان مستعبداً. هذه التفصيلات مهمة بالنسبة لنا إذ أننا نعلم أن أحمد بن وضاح لم يوجه قصائده أبداً إلى شخص مذكر وإنما إلى شخصية نسائية أي إلى امرأة. فما معنى أن تكون هذه الرسائل الغرامية منسوبة إلى أحمد بن وضاح؟ يبدو لنا أن دافيد لوبث غارثيه قد أراد، من توجيهه هذه الرسائل الى فتى، أن يستفيد من الجو المعروف بأن الغزل بالمذكر شائع في الشعر العربي.

إضافة إلى ذلك فإن الكتاب يستخدم، بكثرة، التشابيه والاستعارات التي يستعملها الشعراء الذين اختارهم إميليو غارثيه غومث. وهذا يعني تقليداً مقصوداً، أو غير مقصود، لأسلوب غارثيه غومث الأدبي بوصفه مترجماً.

ويبين لنا الكتاب، أيضاً، كيف أنه يستغل الإشارات والأجواء التي تتميز بأنها عربية تماماً. إن الأجواء التي تتميز بها المؤلفات العربية تبدو في أنها عبارة عن حدائق ملونة ومرنانة بالأصوات، ومزينة بالأزهار، وعابقة

بالعطور، وتمتد فيها المروج، وتصدح على أغصان أشجارها الوارفة الأطيار والحمائم، وتنبت فيها أشجار البرتقال والنخيل، وتمرح في مروجها الغزلان . . .

ولنستمع الى ماوضعه مؤلف الكتاب، دابيد لوبث غارثيه، في فم ابن وضاح الذي كان يمكن أن يقول مثل هذه الأقوال الآتية:

- رأيت مياه الساقية وقد التمعت بانعكاسات ثمار البرتقال الذهبية/

- هذه الثمار، التي هي كالذهب، كانت تملأ أجواء المكان بأنوار ساطعة ونقية/

- ورأيت حجاب الضباب، وكان يرتفع ببطء/

- وكلما ارتفع كان يترك تحته أزهاراً حمراء وصفراء وبيضاء/

- لقد كانت ألوان قوس قزح تظهر فيها بجلاء/

-وعندما حدّقتُ بنظري رأيت العشب الناعم/

- وقد غمرته قطرات الندى/ (ص١٣٣)

أو لنستمع أيضاً إلى مايلي:

-«وفي ساعة احتضاري، وعندما تبدأ عيناي بالاغماض/

- ضعوني أمام النافذة كي أستطيع رؤية النخلات لآخر مرة [. . .]/

- املؤوا سريري بالبرتقال من أجل أن أشم رائحته/

- وصبوا الماء بالقرب من أذنيّ حتى أظن أنني أسمع خرير ذلك النهر/

- ذاك النهر الذي يتلوّى في نفسي، كحية من فضة/ » (ص١٥٦)

وقد لجأ كاتب آخر من مُرسية هو (بدرو غريرو رويث PEDRO GUERRERO RUIZ) إلى الطريقة ذاتها في إحياء شاعر عربي قديم يدعى ابن العيسى IBN AL YASA وقد أخرجه عن صمته الذي مضى عليه قرون ليجعله يقول:

أنا، ابن العيسى، لقد شربت الخمر الحلو الذي يصنع من الزبيب في (تريزا TIRIEZA)

وأنا تحت النخيل النامي في الأرض الجيرية البيضاء التي تضربها الشمس المحرقة[٩].

وفي مكان آخر يتحدث الكاتب غريرو) عن بلدته (ريكوته RICOTE) المشهورة بالمقاومة التي أظهرها سكانها الموريسكيون عندما أُخرجوا من ديارهم، فيقول:

هناك يصبح الخمر أكثر كثافة ويصبح له طعم يذكرنا بخمر الفقهاء[١٠].

ومن الغريب أن الكاتب يحوّل الفقهاء، وهم المدافعون عن الشريعة الإسلامية وتقاليدها، يحولهم إلى متهمين بذنب خطير وهو صناعة هذا الشراب المسكر [الذي حرمه الإسلام].

الحقيقة أنه، على الرغم من الحساسية التي أبداها هؤلاء الكتاب حول الموضوعات الإسلامية العربية، فقد كانت معلوماتهم عن النظم الإسلامية والواقع التاريخي وعن العقائد الإسلامية التي يدعون أنهم يصوّرونها، كانت هذه المعلومات تقع، غالباً، في أخطاء جسيمة.

من الواضح إن هذا النوع من الأدب كان يميل إلى بعض الموضوعات دون أخرى، ومثال ذلك أنه كان يميل الى الحديث عن ذلك الرعب من الماء عند مسيحيي تلك الفترة، وإلى الحديث عن حب العرب للذة، والحديث عن المناظر الشرقية التي تتراءى لهم، وعن العودة إلى القيم القديمة، واستعادة التاريخ المفقود، وعن إعادة الاعتبار للمغلوبين، وغير ذلك.

ونذكر على سبيل المثال، مايقوله ابن العيسى الذي اعتمد عليه الكاتب (غريرو):

«سأعود إلى الحمامات القائمة قرب النهر لترطيب نفسي وإنعاشها،

(٩) مجلة كامبوس CAMPUS، جامعة مُرسية، العدد ٣٧، شباط ١٩٩٠ ص١٦.
(١٠) مجلة كامبوس CAMPUS، جامعة مُرسية، العدد ٣٨، شباط ١٩٩٠ ص١٦.

هذه الحمامات التي صنعت من أجل مجد الإنسان، ولن يجرؤ أحد على تدميرها، إلا إذا كان متوحشاً محتلاً لأرضنا»[١١].

وإليكم مثالاً آخر ورد في مقالة (بيدرو غريرو) يتحدث فيها عن الماضي الإسلامي لوادي ريكوته RICOTE قائلاً:

«لقد أحببنا ذلك التاريخ لأنه تاريخنا. كما نتمنى الآن لأبناء أبنائهم السلام نفسه، والخصب نفسه، والأيام الحسنة نفسها، وذلك لكي لاتضيع الألوان المختلفة لمنظر تلك البيئة، ولمنظر ذلك العمران القديم، بل- على العكس- لينبع كل ذلك- من جديد- من الماضي وبصورة حقيقية[١٢]».

(٣)

ليست القرون الوسطى هي الإطار ومنبع الإلهام الوحيد والمهم الذي يضم الأدب الإسباني المحب للعرب، بل إنه، في القرن العشرين، عاشت إسبانيا من جديد، حالات المواجهة مع الإسلام. وأعني بذلك الحضور الإستعماري في المغرب وأوضاع حرب الريف (١٩٢١ - ١٩٢٧) وغير ذلك مما أثار في نفوس بعض كتابنا عواطف الحب تجاه الشعب المغلوب. وهذه العواطف المحبة لهذا الشعب المغلوب تشبه تلك العواطف التي كنا قد وصفناها عندما تحدثنا عن مسلمي إسبانيا.

ويمثل تيار هؤلاء الكتاب الرواية التي تحمل عنوان (قبيلة KABILA) للكاتب فرناندو غونثالث FERNANDO GONZALEZ. هذه الرواية هي قصة بطلها رجل ريفي كان يقاوم، في البداية، الاحتلال الاستعماري الإسباني، ثم يتحول، بعد ذلك، إلى جندي في الجيش الإسباني وينخرط، بهذه الصفة، في الحرب الأهلية الإسبانية. هذا البطل يتذكر حياته منذ عام ١٩١٩ عندما ترك أرضه وجباله التي ولد فيها وتعلم فيها صناعة الفخار.

(١١) مجلة كامبوس CAMPUS، جامعة مُرسية، العدد ٣٧، شباط ١٩٩٠ ص١٦.

(١٢) بدرو غريرو رويث: وادي ريكوته، مجلة كامبوس، العدد ٣٨، آذار ١٩٩٠ ص١٦.

وبهذا الاسلوب، يحدثنا الكاتب عن تطورات الصراع في تلك السنوات، ويصف لنا، على الأخص، حياة معسكرات الجيش الاستعماري، مقدماً لنا تفصيلات عن المعاملة التي يلجأ إليها الطرفان المتحاربان: أي الجيش الاستعماري الإسباني من جهة والمقاومة الوطنية من جهة أخرى.

وكان الكاتب يصف لنا أيضاً، بعطف ومحبة، الحياة التقليدية في منطقة الريف، وكان هدفه من ذلك أن يوجه نداءاً ضد الاستعمار وضد الوضع الذي يتجلى في أن الشاطىء الأوروبي من البحر الأبيض المتوسط يفرض سيطرته على الشاطىء الآخر، أي على الشاطىء الذي يعيش فيه العرب. وكان الكاتب فرناندو غونثالث يريد أن يجسد في بطله الأساسي جميع مخلفات الاستعمار التي كانت تشغل باله على الأكثر وهي: أولاً، اقتلاع الشعب من جذوره الثقافية، ثانياً، دفعه الى الخضوع للوضع الجديد وإذلاله، وهذان أمران يفرضهما الغالب على المغلوب.

ونجد في الرواية كثيراً من الألفاظ العربية والتعابير الإسلامية. ولا أدري ما إذا كان ورود هذه الألفاظ والعبارات كان القصد منها إعطاء الرواية طابعاً محلياً غريباً أو كان القصد منها جعل الرواية أكثر توثيقاً للواقع. ومع هذا، فقد كنا نجد في الرواية، أحياناً، ذلك المذاق الجمالي القريب من الأساليب العربية الأندلسية، كهذا المثال الآتي:

«إن حرب إسبانيا ليست حربي أنا. لقد مررت فوق هذه الحروب كمرور سحابة كانت عانقت واحة نخيل عند غروب الشمس، وعندما جاء الصباح لم تترك على تلك الواحة حتى ذكرى رطوبة تلك السحابة» (ص ٢٨٠).

وكما فعلتُ، وأنا أتحدث عن كتاب بيدرو كوبوس، فإنني أفعل هنا وأتساءل عما إذا كان فيرناندو غونثالث يقصد، أيضاً، في روايته هذه، انتقاد المجتمع الإسباني وثقافته الخاصة، أكثر مما يقصد بها الدفاع عن هوية

شعب «الريف» العربي؟ وتأكيداً لذلك نورد العبارات الآتية التي يضعها المؤلف فيرناندو غونثالث على لسان أحمد- بطل الرواية- واصفاً بها الإسبان:

«إنهم متكبرون إلى درجة تستوجب الضحك. إنهم منقسمون - بسبب الكره- الى آلاف الطوائف التي لايمكن تصنيفها. إنهم قساة أحياناً، ولطفاء في أحيان أخرى، ولكنهم، دوماً، غير متسامحين. إنهم يحاولون - دوماً- أن يُظهروا تفوقاً لايؤمنون به، هم أنفسهم. إنهم راسون بين التاريخ الأوروبي والتاريخ الإفريقي. دون أن يشاركوا في أي من التاريخين، وذلك أنهم يعدّون أنفسهم أعلى من الإفريقيين بوصفهم امتداداً للثقافة الأوروبية المسيحية، من ناحية، ويشعرون، من ناحية ثانية، بأنهم أدنى من الأوروبيين بوصفهم رأس حربة للثقافات الإفريقية التي لايفقهونها مع ذلك. إنهم فخورون بماضيهم القوطي الغامض، ويسكتون عن خلافة قرطبة وعن أنهم كانوا جزءاً من إمبراطورية دولة الموحدين. إنهم يرفضون الإسلام، مع كونهم متكبرين وفارغين ولاجدوى منهم وليسوا بعمليين. ولكنهم - في النهاية- يبقون إخواناً لنا ينتظرون التحرر.» (ص٢١- ٢٢).

* * *

محاكمة القيم: دراسة لقصة الجريمة لزكريا تامر

د. عبد النبي اصطيف

النص:

«الجريمة»(١)

كان سليمان الحلبي يمشي بخطا متئدة، مبتهجاً بالهواء الذي يهب فيما حوله، مسقطاً الأوراق الصفراء من الأشجار المنتصبة على جانبي الشارع. وكانت يداه قابعتين في جيبي بنطاله كطفلين نائمين. وحين توقف لحظة عن السير ريثما

(*) عبد النبي اصطيف: باحث من سورية، استاذ الأدب المقارن والنقد الحديث بجامعة دمشق.

(١) زكريا تامر، ربيع في الرماد، ط٢ (منشورات مكتبة النوري، دمشق، ١٩٧٨)، ص ص (٢٧-٣٩).

يشعل سيجارة، دنا منه رجلان، وجهاهما متجهمان، وطلبا منه هويته بلهجة صارمة. وارتبك إذ عرف مهنتهما. وقد كانا طويلي القامة، قسمات وجهيهما متشابهة. وأعاد الرجلان إلى سليمان أوراق هويته ثم طلبا منه مرافقتهما، فأطاعهما دون تفكير، وسار وهو يقول لنفسه: «لابد من أن ثمة سوء تفاهم».

واقتاده الرجلان إلى مخفر غير بعيد. وأدخلاه إلى غرفة لها ثلاث نوافذ مفتوحة للشمس والهواء والسماء. وكان يجلس في صدر الغرفة رجل ذو شوارب سوداء، أمامه مكتب حديدي، تكومت على سطحه أكداس من الورق الأبيض.

وقال سليمان لنفسه: هذا رجل أسود.

وقال الرجل الأسود متسائلاً: «هل أنت سليمان الحلبي؟».

فأحنى سليمان رأسه بالإيجاب دون أن يتفوه بكلمة، وتناول الرجل الأسود ورقة بيضاء موضوعة على المكتب، وطفق يقرأ برتابة وكسل: «في ليلة السادس من حزيران شاهد سليمان الحلبي حلماً قتل فيه الجنرال كليبر..».

وتوقف الرجل الأسود عن القراءة، وتطلع إلى سليمان الحلبي بعينين صارمتين بينما تحول الرجلان إلى تمثالين من حجر، متسمرين قرب إحدى النوافذ، وكانت المدينة خلف النافذة. وتساءل الرجل الأسود مخاطباً سليمان: «هل هذا صحيح؟».

فغمغم سليمان الحلبي مستنكراً: «لا لا. أنا لا أعرف الجنرال كليبر».

فالتفت الرجل الأسود نحو الرجلين، وقال لهما: «أحضرا الشهود».

ولم يتحركا غير أن باب الغرفة فُتحَ بعد لحظات، ودلف إلى الداخل ثلاثة أشخاص، ثيابهم معفرة بالتراب، ووجوههم صفراء كأن أصحابها عاشوا مئات السنين في قبور تمقت الشمس. وعرفهم سليمان على الفور وكانوا رجلاً هرماً وامرأة كهلة وفتاة في مقتبل العمر.

وقال الرجل الأسود: «ليتقدم الشاهد الأول».

وابتعد الهرم منفصلاً عن المرأة الكهلة والفتاة، واقترب من مكتب الرجل الأسود، ووقف أمامه محني الظهر، وقال بصوت كأنه منبعث من أسطوانة عتيقة تدور بتثاقل تحت ذراع الحاكي: «في ليلة السادس من حزيران شاهدت سليمان الحلبي يقتل الجنرال كليبر . . ».

فقاطعه سليمان هاتفاً: «أبي».

فلم يأبه الهرم له، وتابع كلامه قائلاً: «أبصرته يطلق من مسدس ضخم سبع رصاصات اخترقت جسد الجنرال وانبثق الدم من سبعة ثقوب».

وكان الحزن في تلك اللحظة فارساً يمتطي صهوة جواد غير مروّض، وقد وطأت سنابكه لحم سليمان بينما غرس الفارس سيفه في القلب تماماً، ولكن سليمان لم يمت إنما سمع الرجل الأسود يقول: «الشاهد الثاني . . ».

وتقدمت المرأة الكهلة، ووقفت بجانب الرجل الهرم وقالت: «رأيته يقتل الجنرال وكان يحمل فأساً، وقد رفعها إلى أعلى، وأهوى بها بكل قوته فشطر الرأس إلى قطعتين، وسقطت الجثة قربي، واستطعت رؤية النخاع ممزقاً خارج الجمجمة المهشمة».

وأشارت نحو سليمان الحلبي بإصبع لا ترتجف، وقالت: «هذا هو القاتل».

فتمتم سليمان الحلبي بحسرة: «أمي أمي».

فرمقته الكهلة بقسوة، وقالت له: «أمك امرأة واحدة فقط».

وتذكر سليمان يوم كان صغير السن، يلعب في الزقاق ملطخاً ثيابه بالطين، فوقفت أمه على عتبة باب البيت، وكشفت عن صدرها الشديد البياض، وقالت له منادية بحنو: «تعال تعال».

وقال الرجل الأسود: «الشاهد الثالث . . ».

وتطلع سليمان الحلبي إلى الفتاة بنظرات أسيانة. ولم تتحرك الفتاة، فدمدم الرجل الأسود بغضب: «الشاهد الثالث . . ليتقدم».

وظلت الفتاة متجمدة في مكانها غير أنها بدأت الكلام قائلة: «رأيته

راكباً سيارة، دعست الجنرال، ومرت فوقه عدة مرات حتى تحول إلى لحم لا شكل له». وصاح سليمان الحلبي: «ماذا حدث ياأختي؟ ألم أتركك في البيت وقد طلبت إلي أن أشتري لك مشطاً؟».

وأخرج يده من جيبه حاملة مشطاً أسود اللون. وقال الرجل الأسود: «لينصرف الشهود».

وأشار بيده بحركة ضجرة إلى الشهود الثلاثة، فتجمعوا في الحال متلاصقين في كتلة واحدة، واتجهوا نحو الباب، وما لبثوا أن غادروا الغرفة.

وضع الرجل الأسود سيجارة بين شفتيه، وحين رفع يده نحو السيجارة حاملة عود الثقاب المشتعل، لاحظ سليمان أن يد الرجل الأسود غريبة، فجلدها كثير التجاعيد، فكأنه جلد سرطان ميت، ظل زمناً مديداً تحت شمس قاسية.

ونفث الرجل الأسود دخان سيجارته، وتابعه بنظراته بينما كان يتلوى صاعداً في جو الغرفة ثم يتلاشى بتكاسل، وقال لسليمان: «هل سمعت ما قيل؟ الأدلة على جريمتك ثابتة».

«- لم أعترف بشيء».

«- اعترافك ليس مهماً. لقد اعترف غيرك بذنبك».

«- أنا بريء».

فتجهم وجه الرجل الأسود، وقال بصوت بارد وقاس: «لماذا ولدت مادمت بريئاً؟ جئت إلى هذا العالم كي تهلك. وستهلك دون احتجاج. أنت مجرم، وكنا نراقبك منذ أمد طويل فالناس المشبوهون نعرفهم بسرعة ولا يستطيعون خداعنا».

وتناول الرجل الأسود أوراقاً بيضاء من على سطح المكتب، وأخذ يقرأ ما كتب فيها: «في الثالث من نيسان في الساعة الحادية عشرة وثلاث دقائق تطلع سليمان الحلبي إلى القمر، وقال لنفسه: القمر سعيد لأنه لا يعيش في مدينة حاكمها الجنرال كليبر».

وتألق القمر في مخيلة سليمان الحلبي، وكان قمراً تهرول نحوه سحب قرمزية.

«- في يوم الحادي عشر من مايس في الساعة الثامنة صباحاً فتح سليمان الحلبي أبواب أقفاصه وأطلق سراح عصافيره».

وتذكر سليمان رغبة في البكاء اجتاحته بينما كانت العصافير في بدء انطلاقها عبر الفضاء الأزرق ترفرف بأجنحتها بارتباك واضطراب.

«- وفي الساعة الثانية من بعد ظهر يوم الثاني من حزيران خطر في ذهن سليمان الحلبي أن العالم سيكون سعيداً لو هلك بعض الأشخاص».

ورمى الرجل الأسود الأوراق على المكتب بحركة ساخطة، وقال: «ألم أقل لك إن أمثالك لا يستطيعون خداعنا؟».

وظل سليمان صامتاً وقد استغرب أن ينمو في أعماقه شعور حقيقي بالذنب، ولكنه كان في الوقت نفسه شديد الاقتناع ببراءته.

وابتسم الرجل الأسود، ولعق بلسانه شفته السفلى وقال: «ستعدم في الساعة السادسة».

فألقى سليمان نظرة سريعة على ساعته، فألفاها توشك أن تصبح السادسة، فانتابه الهلع، ورفض تصديق ما حدث حوله، واعتبره مجرد حلم سيصحو منه بعد لحظات على هزة من يد أمه وسيسمع صوتها. وقال الرجل الأسود بتشف: «ستعدم».

«- ألن أحاكم؟».

فضحك الرجل الأسود، وقال: «انتهت المحاكمة. أنا القاضي».

وتناهى إليس مع سليمان صفير قطار، لابد من أن القطار يهدر الآن ماراً تحت الجسر، قاذفاً دخانه في سحابة صغيرة لن تعيش طويلاً وستضمحل إثر ابتعاد القطار.

«- هل سأموت شنقاً؟».

«- لا».

«- هل سيطلق النار علي؟».

«- لا».

«- هل سأحرق؟».

«- لا».

«- هل سأدفن حياً في التراب؟».

«- لا».

وأشار إلى الرجلين قائلاً: «هيا.. نفذا الحكم بالإعدام».

الساعة الآن هي السادسة تماماً. والمدينة مستسلمة بفتور لضياء الشمس الآفلة، وكانت كامرأة ترغب في النوم قليلاً بعد أن أنهكها العمل من أجل أولادها. وعري سليمان الحلبي من ملابسه كلها، ولم يخجل من وقوفه عارياً عرياً كاملاً أمام أعين الرجال الثلاثة وكانت السيارات تعبر الشوارع وهي تزعق بأبواقها عند المنعطفات. وأخرج الرجلان من خزانة خشبية مدية كبيرة، ثم ألقيا سليمان على الأرض، ولم يحاول المقاومة.

وكان بجانب الرجل الأسود، منضدة قصيرة القوائم، ملتصقة بالجدار، يقبع فوقها مذياع صغير، مد إليه الرجل الأسود يده. وبعد قليل انسابت منه أغنية لامرأة، صوتها مفعم بالعذوبة والشجن، ويتلاقى فيه الريح والمطر والحنان العارم.

وأنصت الرجلان قليلاً إلى الأغنية ثم تحولا إلى جلادين وبترا أصابع اليد اليمنى بالمدية، فصرخ سليمان متألماً، وتدفق الدم. خمس أصابع كانت ملكاً لسليمان الحلبي، وقد صافحت الأصدقاء ولمست باشتهاء لحم النساء وكانت باستطاعتها في لحظة غضب خنق مخلوق ما.

وقال الرجل الجلاد لزميله: «يالها من أغنية! ماذا تغديت؟».

فأجاب الرجل الآخر: «حساء وقليلاً من الخبز. أسناني تؤلمني».

«- مسكين».

وأشعل الرجل الأسود سيجارة أخرى، وتركها معلقة بين شفتيه لتحترق على مهل.

وقطع ساعد سليمان، فتأوه وأطلق صرخة حيوان، صرخة طويلة مبحوحة. ولقد كان سليمان يحلم بأن تنام الفتاة التي سيحبها على ساعده لا على وسادة محشوة بالصوف أو القطن.

وقال أحد الرجلين بينما كانت أصابعه تلتف حول مقبض المدية وكأنها تتوق إلى أن تصير قطعة منها:

«- ليلة الأمس شاهدت فيلماً وكان سخيفاً».

«- كل الأفلام سخيفة في هذا الاسبوع».

وكانت أغنية المذياع تصعد وتبوح بالعذاب المر الذي يبقى إثر اندثار الحب.

واضمحل مرفق سليمان. وكان مرفقاً يتكىء على حواجز الأنهر ومناضد المقاهي، ويلكز الأصدقاء. وجثا أحد الرجلين على ركبتيه، وبتر الذراع اليمنى كلها بحركة سريعة بينما كان الرجل الثاني يمسك بسليمان لمنعه من الحركة، ولم يحاول سليمان الحلبي المقاومة إنما كان ينتفض كلما مست المدية لحمه، ويتلوى على الأرض الناعمة الملساء بينما الدم يتابع تساقطه ذا الإيقاع الكئيب.

وفتحت دور السينما أبوابها، وغادرها روادها بخطا متثاقلة. وبترت ذراع سليمان اليسرى. ولو كان سليمان الآن متسولاً يمشي في الشوارع لاستدر الشفقة ولانهمرت النقود عليه فهو بلا ذراعين، ولن يستطيع معانقة امرأة، وإذا جاع فمن سيضع اللقمة في فمه؟

وكان الرجل الأسود يبتسم منتشياً بالأغنية المنبعثة من المذياع. وتابع الرجلان عملهما، وابتدأ جسد سليمان الحلبي ينقرض متضائلاً رويداً رويداً، وكانت الأعضاء المقطوعة تلقى جانباً. وكان الناس في الشوارع يسيرون على الأرصفة، وبعضهم يقف قليلاً أمام واجهات المكتبات متطلعاً إلى عناوين الكتب والجرائد. وكانت أصوات بائعي أوراق اليانصيب تتصاعد مطاردة المارة بإلحاح: «ستربح مئة ألف ليرة». وكانت الباصات تواظب على المسير متوقفة بين الحين والحين في أمكنة معينة.

وقال الرجل الأسود مخاطباً الرجلين: «لننته بسرعة. لدي موعد».

وتخيل الرجل الأسود بيته. لابد من أن ضيوفه ينتظرون. ولابد من أن زوجته ترحب بهم، وتقدم لهم فناجين القهوة. وكانت زوجته جميلة، ويشعر الآن بأنه يحبها بضراوة.

وكان الرجلان في تلك اللحظة متغضني الجبين، ويداهما ملوثتين بالدم.

وقال الرجل الممسك بالمدية لزميله: «إلى أين تنوي الذهاب بعد العمل؟».

«- إلى المقهى».

«- أنا سأذهب إلى البيت، سأقرأ قليلاً من الشعر ثم أنام».

ووضع حد المدية على عنق سليمان الحلبي، وأغمض سليمان عينيه بينما كان يحس بنصل المدية يلامس حنجرته موشكاً على ذبحها، وشاهد نجوماً تبزغ كأنها عصافير ميتة.

وجمع الرجل الجلاد قوته، وضغط على المدية، فاخترقت اللحم والعظم اللدن، وفصلت الرأس الذي تدحرج مبتعداً عن قطعة اللحم الباقية، وكانت قلباً وكتفين. وظلت عينا سليمان الحلبي مفتوحتين، تطل منهما نظرة بلهاء.

ونهض الرجل الأسود ووضع في جيبه علبة السجائر ثم سار متجهاً نحو باب الغرفة، وعندما أمسك مقبض الباب التفت نحو الرجلين، وقال لهما: «نظفا الغرفة قبل ذهابكما».

وعندئذ تذمر الرجلان بأصوات مرتفعة.

الدراسة:

«سليمان الحلبي» يعيش بيننا، ولكن ليس ثمة من يتنبه لوجوده في هذه المدينة أو حتى من يعبأ بما يحدث له؛ ومع ذلك فإن ثمة من يحصي عليه أنفاسه ويتحين الفرصة حتى يخلصها وأهلها منه، وهاهو ذا يرسل وراءه من

يلاحقه ويوقفه ثم يقوده إلى مخفر غير بعيد. ومع أن الرجلين اللذين يدنوان منه ويطلبان هويته ويقتادانه يذكران بجواء محاكمة فرانز كافكا، وكذا الشأن بالنسبة لرد الرجل الأسود الذي كان في انتظاره في ذاك المخفر والذي يؤكد فيه أن مجرد ولادة سليمان الحلبي تنفي براءته، وأنه مدان، وأنه مراقب، وأنه أخيراً قد وقع، فإن كل ما في القصة يحيل على المجتمع العربي الذي يسعى ليشق طريقه في القرن العشرين نحو التحديث والتقدم التقني ويتخلى في أثناء ذلك عن الكثير من قيمه الإنسانية التي لا يفسح لها كبير مجال فيه، بل، وأكثر من هذا، يسعى إلى التخلص منها في أقرب فرصة. وقد حانت الفرصة فيما يبدو للتخلص من «سليمان الحلبي» وبما يمثله من قيمه وطنية وقومية واجتماعية، وليس ثمة من خطأ أو سوء تفاهم كما يود سليمان أن يتوهم:

«فأطاعهما دون تفكير، وسار وهو يقول لنفسه: لابد من أن ثمة سوء تفاهم».

ذلك أن المجتمع الجديد لا يمكنه أن يقبل سليمان الحلبي بأي وجه من الوجوه، ولأنه مدان منذ ولادته فليس على هذا المجتمع إلا أن يراقبه:

«أنت مجرم، وكنا نراقبك منذ أمد طويل فالناس المشبوهون نعرفهم بسرعة ولا يستطيعون خداعنا».

وبالطبع فإن كل ما يصدر عنه سيكون مدعاة للريبة، وجميع التقارير التي وصلت إلى الرجل الأسود تؤكد أنه مجرم:

- فهو يتطلع إلى القمر في ساعة ودقيقة محددتين من يوم محدد أيضاً، ويحدِّث نفسه في سعادة القمر لأنه لا يعيش في مدينة حاكمها الجنرال كليبر.

- وهو يطلق سراح عصافيره في يوم محدد وساعة محددة، ويكتم رغبة في البكاء عليها إذ يراها ترتبك وتضطرب عندما تنطلق خارج القفص، لأنها لم تعتد غير هذا القفص مكاناً يؤويها:

- وهو يسمح في يوم محدد وساعة محددة لخاطر في غاية الخطورة أن يراوده، وهو أن العالم سيكون سعيداً لو هلك بعض الأشخاص.

- وهاهو ذا أخيراً يرى فيما يراه النائم، وفي ليلة محددة، أنه قتل الجنرال كليبر.

ومع أنه كان شديد الاقتناع ببراءته، فإنه استشعر بنمو شعور حقيقي بالذنب في أعماقه؛ وعلى الرغم من الهلع الذي انتابه لدنو لحظة تنفيذ حكم الإعدام بحقه، ورفضه تصديق ما حدث حوله، وعدّه إياه مجرد حلم سيصحو منه بعد لحظات على هزة من يد أمه، فإنه لم يحاول المقاومة قبل بدء عملية بتر الأعضاء، ولا في أثنائها، لأنه ربما وصل إلى قناعة ما باستحالة متابعة الحياة في الشروط الاجتماعية الجديدة للمجتمع العربي الحديث.

ولما كان هذا المجتمع العربي الحديث حديثاً بالنوايا أكثر مما هو حديث في الحقيقة، يعنى بالقشور دون الألباب، وبالمظاهر دون البواطن، وبالأعراض دون الجواهر، فإنه لابد أن يعدّ كل الإجراءات والشكليات التي تتطلبها عملية التخلص من هذا المجرم المدان منذ ولادته، ولأنه يُعدّها دون كبير تفكير فيما تنطوي عليه من دلالات فإنه يقع في جملة من التناقضات في أثناء إعداده لها مما يجعلها أبعد ما تكون عن الانسجام والاتساق الداخليين. وهكذا فإنه بمجرد أن يحلم بقتل الجنرال كليبر (والحلم تعبير عن رغبة مكبوتة في اللاشعور)، فإن الدعوى تُحرك ضده ويُحضَر إلى المخفر، يقوده إليه رجلان متجهما الوجه، صارمان، قسمات وجهيهما متشابهة، طويلا القامة، تحدث معرفة مهنتهما لدى سليمان الحلبي الارتباك في البداية والانقياد والاستسلام دون تفكير في نهاية المطاف. وفي المخفر غير البعيد (فهو دائماً قريب) يلقى الرجل الأسود، ذا الشارب الأسود، والجلد الكثير التجاعيد والذي يشبه جلد سرطان ميت ظل زمناً مديداً تحت شمس قاسية، والعينين الصارمتين، الذي يقرأ برتابة وكسل، ويبتسم أحياناً، ويلعق (مثل

حيوان مفترس) بلسانه شفته السفلى، ويتشفى، وينتشي بالأغنيات وما يرافقها من طقوس التعذيب والقتل. وهناك تجري المحاكمة، وتبدأ بتوجيه التهمة:

«في ليلة السادس من حزيران شاهد سليمان الحلبي حلماً قتل فيه الجنرال كليبر».

يوجهها الرجل الأسود إلى سليمان الحلبي الذي ينكرها بدوره.

«لا، لا، أنا لا أعرف الجنرال كليبر».

ولكن إنكاره لا يجدي، فثمّة من يؤكد التهمة، وشهود الإثبات أكثر من واحد، وليس على الرجل الأسود أكثر من الالتفات وإعطاء الأوامر بإحضارهم. وهكذا يلتفت نحو الرجلين اللذين أحضرا المتهم ويأمرهما.

«أحضرا الشهود».

ويبدو أن هؤلاء كانوا في الانتظار، ومستعدون للتلبية فوراً. فمع أن الرجلين المأمورين بإحضارهم لم يتحركا فإن باب الغرفة سرعان ما يفتح ويدلف إلى الداخل ثلاثة أشخاص معفري الثياب بالتراب، وجوههم صفر كأن أصحابها عاشوا قروناً في قبور تمقت الشمس. وسواء أكان هؤلاء من الأحياء الذين يعيشون كالأموات، أم أمواتاً بعثوا من قبورهم ليؤدوا ما يُفرض عليهم من واجبات تجاه العدالة (وبعث الشخصيات من قبورها أمر مألوف في قصص زكريا تامر)، فإنهم دائماً قادرون على تلبية ما يطلب منهم بكل الحذافير المطلوبة، والتفصيلات المرغوبة، ولا تتدخل في تلبيتهم هذه حتى صلاتهم الشخصية الحميمة (فهم الأب والأم والأخت بالنسبة لسليمان المتهم بارتكاب جريمة التعبير عن الرغبة المكبوتة في عالم الحلم). ولأنهم حريصون على إرضاء جهة الادعاء فإنهم يتجاوزون حدود التهمة وعالمها، الذي هو عالم الحلم، إلى عالم الواقع، ويدلون بشهاداتهم التي تدين المتهم. وهكذا فإنه، وتبعاً للنظام القضائي، يكفي أن يعترف الشهود بالجريمة التي نفذت في عالم الحلم، كما يزعم الادعاء، (ويؤكدوا رؤيتهم

لتنفيذها على يد سليمان الحلبي رؤية العيان في عالم الواقع) حتى يدان الرجل. ولذا فإنه حين يسأل الرجل الأسود سليمان الحلبي:

«هل سمعت ما قيل؟ الأدلة على جريمتك ثابتة».

وينكر هذا الأخير التهمة والجريمة بإصراره على أنه لم يعترف بشيء، فإن الأول يجيبه بكل بساطة:

«اعترافك ليس مهماً، لقد اعترف غيرك بذنبك».

إن سليمان الحلبي في عالم المجتمع العربي الحديث لا يملك من أمر نفسه شيئاً، إذ أمره كله مناط بالآخرين. ﴿ولله الأمر من قبل ومن بعد﴾ ولا حول ولا قوة إلا بالله.

ومع أن سليمان الحلبي لا يقولها، ولكن لسان حاله يقولها ضمناً، وهل ثمة أمض ألماً من سماع شهادات الأب والأم والأخت تثبت التهمة على الابن والأخ وتقوده إلى عقوبة الإعدام؟ إن القدر يُحكم قبضته على عنق سليمان الحلبي، وكل شيء مدبّر معد على النحو المطلوب من الرجل الأسود أو ممن يقف وراءه. وهاهم الأهل الذين لا تقبل شهاداتهم عادة إلا في حالات استثنائية كحالة سليمان الحلبي ينقلبون أداة طيعة في يد الرجل الأسود، ويشهدون على جزء منهم بأنه قد ارتكب فعلاً ما يزعم الادعاء أنه رآه حلماً، أي أنهم في الحقيقة يتجاوزون حدود التهمة، لكنهم يفهمون، في الوقت نفسه، المغزى من توجيهها، والغاية المرجوة من تلفيقها، فيمضون بها إلى حد التنفيذ. ولأنهم منقادون برغبتهم في إرضاء الرجل، أو ثمة من يقودهم ليرغبوا في ذلك أو ليظهروه، وإلى أبعد الحدود، فإنهم لا يلتفتون إلى اتساق consistency شهاداتهم أو انسجامها فيما بينها. بل إن كلاً منهم يحاول تجاوز سابقه في إظهار ولائه وتنفيذ ما يراد منه على النحو الأمثل، وكأنهم في مزاد علني، ولكن لصالح الآخرين، المتمثلين بالرجل الأسود.

ولكن يبدو أن البقرة قد وقعت والسكاكين قد كثرت، والكل يسعى إلى النيل منها، حتى بروتوس نفسه، بل الأب والأم - الأصلان - والأخت

- النظير . إنه كابوس وليس حلماً سيصحو منه سليمان - فيما يرجوه - على هزة من يد أمه ، إنه واقع المجتمع العربي الحديث الذي ليس ثمة من فسحة فيه للقيم التي يمثلها سليمان .

وهكذا تمضي المحاكمة تبعاً لما رُسم لها مسبقاً ، ولا يلتفت القاضي مطلقاً إلى انعدام الاتساق في شهادات الشهود التي لا تتفق إلا على تجاوز حد التهمة ، وتحويل الحلم إلى واقع مشهود . أما الاتفاق على أداة الجريمة فلا يهم ، ولا يضير القاضي تنوعها (بين مسدس ضخم يطلق سبع رصاصات تحدث سبعة ثقوب في جسد كليبر المغدور ، وفأس يشطر رأسه ويُخرج النخاع من الجمجمة ، وسيارة تدهس جسده بتشفٍّ يحوله إلى لحم لا شكل له) ، ولا مخالفتها لأداة القتل (أو الجريمة كما تبدو للمجتمع العربي الحديث) التي استعملها سليمان الحلبي وهي المدية ؛ وأما انسجام تفصيلات هذه الشهادات مع تفصيلات الواقعة كما تناقلتها الأجيال منذ ما يقرب من قرنين ، وكما هي مدونة في كتب التاريخ ، فأمر تافه . والمهم أن تتم الإجراءات المرسومة مسبقاً بأسرع ما يمكن . وهكذا يأمر الرجل الأسود بانصراف الشهود فيمتثلون لأمره وكأنه ساحر ، إذ سرعان ما يتحولون بإشارة ضجرة منه إلى كتلة واحدة تتجه نحو الباب وتغادر الغرفة . بعدها يمضي إلى تعزيز الشهادات الدامغة بالتقارير التي أعدّها الادعاء العام ليؤكد أن سليمان الحلبي أبعد ما يكون من البراءة . إنه مجرم ، وأقل ما يستحقه هو عقوبة الإعدام في نظر الرجل الأسود - محرك كل شيء في القصة . وهذا الأخير جاهز للنطق بالحكم على سليمان حكماً وجاهياً قاطعاً مبرماً غير قابل للطعن أو الاستئناف أو النقض .

«ستعدم في الساعة السادسة» .

هكذا ينطق القاضي بالحكم بعد أن ينهي المحاكمة ، وقد أزف الرحيل :

«فألقى سليمان نظرة سريعة على ساعته ، فألفاها توشك أن تصبح السادسة ، فانتابه الهلع ، ورفض تصديق ما حدث حوله ، واعتبره مجرد حلم سيصحو منه بعد لحظات على هزة من يد أمه وسيسمع صوتها .

وقال الرجل الأسود بتشف: «ستعدم».

«- ألن أحاكم؟».

فضحك الرجل الأسود، وقال: «انتهت المحاكمة. أنا القاضي».

نعم لقد نطق القاضي بالحكم، وأكده، وليس على المتهم المجرّم والمحكوم عليه إلا أن يسأل عن طريقة تنفيذ الحكم. وسيأتيه الجواب فعلاً لا قولاً، ولكن بعد استبعاد كلا ما يخطر له على بال. ذلك أن الإعدام لن يكون شنقاً، ولا رمياً بالرصاص، ولا حرقاً، ولا الدفن حياً في التراب، ولكنه سيكون شيئاً آخر يتجاوز كل حدود الخيال، وسيتحول هذا الخيال إلى واقع بمجرد إشارة من الرجل الأسود إلى الرجلين:

«هيا نفذا الحكم بالإعدام».

وهكذا يمضيان إليه يعريانه من ثيابه، ويستسلم سليمان دون خجل على الرغم من وقوفه عارياً عرياً كاملاً أمام أعين الرجال الثلاثة. وهل ثمة ما يخجل منه وهو يُمثّل ما يمثّل في اللاشعور الجمعي لكل من حوله (باستثناء الرجال الثلاثة ومن اختاروه من شهود ليؤدوا معهم مشهد المحاكمة - الجريمة التي ترتكب بحقه والتي يُفترض، وباللمفارقة، أن تنتهي، لمجرد حملها اسم المحاكمة، بحكم عادل). بعدها يتوجه الرجلان إلى خزانة خشبية يخرجان منها مدية كبيرة[١]، ويلقيان سليمان على الأرض دون أية مقاومة من جانبه، وتبدأ عملية تنفيذ الحكم مصحوبة بالموسيقى (وكأنها طقس من طقوس المجتمع العربي الحديث التي يبعث بعضها على الغثيان) التي تحوّل الرجلين إلى جلاّدين ينفذان عملية تمثيل بشع مروع بجسد سليمان الذي افتدى به وبروحه قومه فيما سلف من أيام. وتأتي عملية التمثيل بالتدريج على:

---

(١) - وهي السلاح نفسه (من حيث النوع) الذي استعمله سليمان الحلبي ليدفع عن قومه ظلم المحتل بالتخلص من كبير قادة حملته كليبر، ويستعمل هنا للإجهاز عليه إذ لم يعد له مكان أو فسحة حياة فيما تقدم من زمن على عمليته التي افتدى فيها قومه بنفسه.

آ) أصابع اليد اليمنى (التي أمسكت بالمدية الأولى التي أزهقت روح رأس الظلم، والتي صافحت الأصدقاء ولمست باشتهاء لحم النساء وكان باستطاعتها في لحظة غضب خنق مخلوق ما، والتي لم تفعل لأن ذلك ينصرف اليوم إلى جزء من «الأنا»، وهو ما لا تسمح به قيم الحلبي).

ب) ساعد سليمان (الذي كان يحلم بأن تنام الفتاة التي سيحبها عليه) فيضمحل المرفق الذي كان يتكئ على حواجز الأنهار ومناضد المقاهي ويلكز الأصدقاء.

جـ) الذراع اليمنى.

د) الذراع اليسرى، ويغدو الحلبي بعدها دون ذراعين عاجزاً عن معانقة امرأة أو حتى عن إطعام نفسه، ولو كان سليمان متسولاً يمشي في الشوارع بلا ذراعين لاستدر الشفقة ولانهمرت النقود عليه من جانب الجموع التي تغادر الآن دور السينما حيث كانت تشاهد تخييلاً آخر لا يقل إثارة عما يحدث في هذا المخفر. وعلى أي حال هذا أقصى ما كان يطمح إليه الحلبي من هذه الجموع التي لا تبالي فيما يبدو بما يجري من حولها وتتابع حياتها كما اعتادت.

«وفتحت دور السينما أبوابها، وغادرها روادها بخطا متثاقلة.

... وكان الناس في الشوارع يسيرون على الأرصفة، وبعضهم يقف قليلاً أمام واجهات المكتبات متطلعاً إلى عناوين الكتب والجرائد. وكانت أصوات بائعي أوراق اليانصيب تتصاعد مطاردة المارة بإلحاح: «ستربح مائة ألف ليرة». وكانت الباصات تواظب على المسير متوقفة بين الحين والحين في أمكنة معينة.»

هـ) باقي الأعضاء التي تُقْطَعُ وتُلقى جانباً.

وهكذا ينقرض جسد سليمان الحلبي متضائلاً رويداً رويداً (إنه جنس مهدّد بالانقراض لم تعد تسمح به طبيعة الحياة الجديدة - جنس لم يجد في مجتمعه من يتنبه لضرورة الحفاظ عليه كما يحدث عادة لأنواع الحيوان والنبات الأخرى- فمنطق البقاء مختلف في هذا المجتمع).

ويبدو أن عملية التمثيل هذه قد امتدت أطول مما ينبغي، ولهذا صدرت أوامر الرجل بإنهائها:

«لننته بسرعة، لدي موعد».

فقد كان يتوقع ضيوفاً في ذلك اليوم، فضلاً عن تطلعه للقاء زوجته الجميلة التي يشعر بعد رؤيته لعملية التمثيل بجسد الحلبي بأنه يحبها بضراوة.

ومع أن الرجلين لم يكونا على موعد إلا مع المقهى أو مع الشعر والنوم فإنهما امتثلا لأوامر الرجل الأسود وقام أحدهما بفصل الرأس عن قطعة اللحم الباقية من جسده والتي لم تكن غير قلب وكتفين، وظلت عينا سليمان الحلبي مفتوحتين تطل منهما نظرة بلهاء تشير إلى عالمه الذي أخفق في فهم ما يحيط ومن يحيط به، فقد كان غبياً أودى به غباؤه، ذلك أنه لم يفهم ما طرأ على مجتمعه من تبدل وتغير في سلم القيم التي كان يعتقد أنه يفترض بها أن تكون ثابتة تقوم بها وعلى أساس منها إنسانية المجتمع.

مهما كان الأمر فقد انتهت محاكمة المجرم وتم التخلص منه بالفعل، وما دام الأمر قد تم، فللرجل الأسود أن يمضي إلى خلافه[٢]، وهكذا يهم بالانصراف ولكنه يتذكر ضرورة تنظيف الغرفة تماماً من آثار المحاكمة / الجريمة فيأمر الرجلين بتنظيف الغرفة قبل ذهابهما، فتتحرك في نفسيهما مشاعر التمرد، فيتذمران بأصوات مرتفعة من المهمة الأخيرة التي يبدو أنها تمس كرامتهما الإنسانية، أما ما خلا من مهمات فجد طبيعي. خلقا من أجله، أو هكذا باتا في المجتمع العربي الحديث مخلوقين له ويؤديانه على أحسن وجه وبمصاحبة الموسيقى تأديتهما لأي طقس آخر في هذا المجتمع.

والحقيقة أنه ليس على المرء أن يمضي بعيداً في قراءته لسطور قصة «الجريمة». وما بين سطورها حتى يتبين أنها ليست إعادة سرد لمأثرة سليمان الحلبي في تخليص القطر المصري من رأس قوة الاحتلال الفرنسي الغاشم

(٢)- أنهى الأمر فليمض إلى الخمر وما يرافقه من لهو.

وافتدائه لهذا القطر بنفسه لتبدو وكأنها جريمة يحاكم عليها ويحكم عليه بالإعدام من جانب سلطة قادرة على تلفيق أي شيء تريده بدءاً من التهمة انتهاءً بالشعور بالذنب (على الرغم من القناعة العميقة بالبراءة) مروراً بشهادات الشهود والتقارير الدقيقة. إنها في واقع الحال إعادة وضع لهذه المأثرة (التي انتهت بإعدام سليمان الحلبي بالتمثيل الجسدي المسرف في بشاعته وفي إثارته للغثيان) في سياق جديد تمتحن فيه، وتمتهن على نحو بشع، وإعدام لها يتمثل في إعدام صاحبها على هذا النحو المغرق في وحشيته واستهتاره بالحياة الإنسانية.

وكما أن محاكمة كافكا ليست في حقيقتها محاكمة لجوزيف ك وإدانة له بمقدار ما هي محاكمة لمجتمعه وإدانة له، فإن جريمة زكريا تامر ليست عرضاً لجريمة سليمان الحلبي وإصدار حكم فيها من جانب مجتمعه بمقدار ما هي وصف محكم ودقيق وموحٍ للجريمة التي يرتكبها المجتمع بحق سليمان الحلبي وما يمثله من قيم ومثل سامية. إنها ليست وصفاً لمحاكمة تهدف إلى تحقيق العدل ونشره بملاحقة مجرم هارب من وجه العدالة يحقق معه ويحاكم ويدان ويعدم عقاباً له على قتله ضحيةً بريئة، والنفس بالنفس، ولكنها في حقيقتها تصوير مروّع لجريمة ترتكب باسم العدالة وبأقصى درجات البرودة واللامبالاة. وهي فيما يبدو ليست جريمة عابرة لأنها زماناً ومكاناً وممكنة الحدوث تبعاً لقانون الاحتمال والضرورة. فمكانها يمكن أن يكون أية مدينة عربية والإشارة إلى الليرات لا تعني بالضرورة أقطاراً عربية معينة دون أخرى. وزمانها من السنة فصل الخريف فصل سقوط كل أصفر وبال وعتيق، فصل تخلص الطبيعة من كل ما استنفد أغراض وجوده[٣]؛ أما زمانها من حيث التاريخ فيشير إليه زكريا تامر من خلال حديثه عن السيارة، والمسدس الضخم، والقطار، والمذياع، والمقهى، والسينما، والباصات، والأفلام السخيفة، وبائعي اليانصيب. وربما كان من أبرز ما يسترعي انتباه قارئ القصة أن اللاتحديد فيها لا يقتصر على الزمان والمكان فقط، بل يطول من يعمرها بـ«الحياة» (وأية حياة هذه) فهم الرجل الأسود الذي تقدم وصفه، والرجلان اللذان يساعدانه في تسيير جهاز العدالة،

والشهود الثلاثة (الرجل الهرم، والمرأة الكهلة، والفتاة)، ورواد السينما، والمرأة والأصدقاء وبائع اليانصيب، فضلاً عن المغنية ذات الصوت المفعم عذوبة وشجناً، الصوت الذي «يتلاقى فيه الريح والمطر والحنان»، وأصوات العصافير، وأبواق السيارات، والفارس الذي يمتطي صهوة جواد غير مروض يطأ بسنابكه لحم سليمان في حين يغرس صاحبه سيفه في قلبه :

ولكنْ ثمة استثناءان اثنان هما سليمان الحلبي وكليبر، المجرم والضحية؛ عنصران اثنان منذ قابيل وهابيل مستمران حتى الأبد، ولكنهما في المجتمع العربي الحديث يتبادلان الأدوار، فسليمان بما يمثله هو المجرم، وكليبر بما يمثله كذلك هو الضحية – هكذا يقرأ المجتمع العربي الحديث هذه الأمثولة، هكذا يقرأ التاريخ ويقرره. وبالطبع ليس كل هذا المجتمع من يقرأ ويقرر إنه الرجل الأسود فقط، أما سائر المجتمع فهم فئتان فئة هي الأقل عدداً تأتمر بأمره وتوظف نفسها أداة ينفذ بها ما يشاء (الرجلان والشهود) وفئة أكثر عدداً أو هي ما تبقى من عدد (وكم يهم العدد في المجتمع العربي الحديث) هي تلك الجموع التي تمضي في حياتها (اللاحياة) غير عابئة بما يجري من حولها، وهي لا تلقي بالاً لما يمضي أو لمن يمضي، تعيش يومها، وكل ما يمكن للمرء أن يتوقعه في استجابة (تقنع بوجود الحياة فيها) هو أن تبذل شفقتها ومالها عندما ترى جزءاً منها (يفترض فيه أن يكون من الماضي الحي في ضميرها) وقد غدا بلا ذراعين، وتمضي بعد ذلك إلى ما هي فيه من حياة هي الموت بعينه.

وقد يبدو ما نقرؤه في قصة «الجريمة» لزكريا تامر كابوساً نفرق منه، ولكنه يتجاوزه عالم الحلم إلى عالم الواقع، رؤيا مروّعة، تنذر وتتوعد، إنها دعوة مؤلمة جارحة لتفحّص ما نعيش به من قيم، وللتفكير في مدى كونها استمراراً للقيم التي كانت بها الأمة أمة تصنع التاريخ، بمقدار غدوها قيم أمة تنتمي إلى التاريخ، ولا تملك منه غير ذاكرة مفقودة.

(٣)- يبدو أن المجتمع العربي الحديث بات مقتنعاً بأن سليمان الحلبي قد استنفد أغراض وجوده فسعى إلى التخلص منه.

مع الشاعر الجزائري محمد ديب في ديوانه «الظل الحارس»!

ترجمة: سعد صائب

تولد الأغنية من الألم... تعروني في البدء دهشة من ذاتي. لقد قيل إن المرء لكي يتعرّف على ذاته، ينبغي له أن يُحسن تثبيت المرآة في يده.. وإن العالم فورن بكلامه... ولو أننا اقتينا خطا هذه الأداة المعطاة لبدا لنا وكأننا لم نعثر في الهنيهة الأولى إلا على ماهو من حلقه. ويرهف

(*) ترجمة سعد صائب: باحث وأديب من سورية، ينشر منذ أوائل الأربعينات، له عدد من المؤلفات منها: «في ظلال الوعي»، «مرايا أدبية».

هذا الصدى سمعه ميتاً من الأعماق بعد أمد طويل! . . . اختيار . . . أترانا نختار هذا التحول في قلب، أم هذا الشرّ الذي يدع أعينكم مجنونة؟ . . .

لست أعلم حقاً إن كانوا يغنون له كيما يهدؤوه . . . يهدؤا في ذواتهم بعض لهب . . تُرى، لماذا يغنّي هذا وليس ذاك؟

ثمة سؤال مرعب يبدر من شاعر حيال ذاته . . وإنها لمرآة داخلية . ومن ثم فان الحُكم المتدخّل يبدو خطراً أشبه بهذا المتلقي الذي تتكفل الحياة به . . . ستمسي نجاراً أو طبيباً . . كل قصيدة . لقد قلت هذا وليس ذاك . . . إلا أن المأساة لتكمن في أنه ليس ثمة ملهاة يمثلونها . . . وانهم لن يتنكروا البتة . أو في الأقل، إن هذا الثوب المثير للعواطف، لن يقووا على انتزاعه من الجسد، وأن هذا الحلم سيضحي في بهرجهم معروضاً في ساحة عامة . وإن اللعبة تتوقف عن أن تغدو لعبة، لأن من يتحدث لم يكن وحيداً . . . ثمة العالم حيالـه، كقـاص، وأنا في عالم، فماذا تراني صانعاً فيه؟

إني لأتخيل محمد ديب[٤]، من جانبي . . فأنّى لي أن أتناوله على نحو آخر؟ أترى في ميسوري بعينيّ الفرنسيتين تناول ولادة الشعر الجزائري؟ الرواية دوماً والقصة والأقصوصة . . . إن ذلك لأشبه بدعوة الى السفر: فتراني ألج مع المؤلف جزائره المجهولة . . . أما القصيدة؟ فإنها ضرورة تلميحية تنوء بطاقة Potentiel غريبة . . . تنوء بكل مايفترض اقتصاد الكلمات واقعاً أن الشاعر يُسهم مع سواه أوفر مني . .

لقد بوغتُّ بكلامه فالحركات بالقياس اليه مألوفة تختزل، وأنا غريب في كنه هذا السر العظيمَ المشترك، وفرادة القضية أني هنا لاأعثر على نفسي البتة حيال شعر مترجم . فالكلمات هي كلماتنا التي تخصنا . وهذا الرجل من بلد لم يرَقط أشجار نافذتي، وأزهار أرصفتي، وحجارة كاتدرائياتنا وهو يتحدث بكلمات فيلّون Villon وبيغي Pe´guy، وإنه لجميل ثمة ولاريب أن يتأتّى علينا جانب جوهريّ من هذه المأساة الجزائرية، لأن أناساً

عدة عندنا يتلفظون بضرب من الخفة مما هو الساعة من التعبير الأوفر علواً، وإن هؤلاء أنفسهم وهم الوفاء لشعبهم، كانوا للغة، كيما يتوصلوا الى مايهرب من التحليل، كيما يعبروا عن الشيء الذي ليس بمقدورنا الاحاطة به . . . إنها هذه اللغة . . . هذا البيان الفيثاري Cla ve cin الأوفر اعتدالاً . . . . هذه الآلة من ضفاف اللوار Liore . . . هذا القول النابع هو بدوره من جنود الليل . . . من مصطلح الاجتراف Ratissage . . من شرح التعذيب والجوع . لعل هذه الأشياء ستضحي ذات يوم ولها ثِقَلُها، وستمسي القصائد التي يضمها الديوان ثقيلة، تحاكي ثماراً في طبق فرنسا!

إلا إني لأتخيل محمد ديب- من وجهة نظري- في الساعة التي كل ماكان، الحياة والايقاع، وموسيقا القلب والروح، لايُحسب له حساب البتة، إما كفّت العلاقات الانسانية عن أن تمسي هذا التبادل، كيما تمضي الى عبوديّة أيام الحرب . . . كيما تمضي الى خضوع الانسان لآلة لاترحم، حين يصبح قتل الانسان هو القانون . . . هو الخير للآخرين مقضياً، مهيباً بالشاعر أن يطرح السؤال على نفسه عن أغنيته . . . أتراه سيلوذ بصمته؟ أم تراه سيغفو لذلك الأمر العسكري بدوره؟ لقد كان لي من العمر عام ١٩٣٩ اثنان وأربعون عاماً، أما جوابي عن هذا السؤال فهو المناداة بموت القلب . لعلي من هناك فصاعداً أقوى على فهم شاعر «الظل الحارس» ويغدو في ميسوري -عبر هذه الاقامات- في كروي -سور- اورك Crouy -Sur- Our cq متابعته في اوراس الكلمات بهذه الرُبى من الكلأ والنار :

غريب هو موطني

حيث يتحرر فيه الجم من النفثات . . .

ألا إن أناساً في هذه الساعة من التبدّلات العميقة ليعثرون في أنفسهم على هذا النحو، على النبرات الطارئة من الضياء الخارجي . وعندئذ، أكون قد عثرتُ وسط حركات آلية من فعالية بيّنة على معنى القواعد المنسيّة . . .

قد عثرتُ على ذوق اللغة المعقد. . . . على دماغ القوافي الالكتروني. . . وعندئذ يبدو صدى الأساطير البعيد من التاريخ، وخرافات الحب والموت. . . عندئذ، مع ذلك، على طروادة ومدريد، وزهر عسل العشاق Ch`vzef eiulle وتريستان tztanُ الذي تظاهر بالجنون واليونور الاكيتينية E'le ónore dáque taine أن توافيني كلها في أغنيات توافيني بجدليّة الفكر حيث كل مالاذ بالفرار من الواقع يستخدم الساعة الواقع الممنوع. . . مامن امرىء استطاع عام ١٩٦٠ الخيلولة دون الشاعر الجزائري حين قال «اوراس» وقد اكتنز في ناظريه الصورة التي استوجبها ذلك. . وأياً كانت موهبة القوانين فليس فيها مايقوى آنئذ على ردع هذا الأسى، هذا الأسى الذي لايقهر!. . . . ولكم هو غريب أن يلتئم قول باسكال Pascal وفالمور -Val more في هذه الشفاه مما وراء البحار. . . ولكم هو غريب كذلك أن لهذه الأعين الملونة بأعناب الملامة، بمنظر المنفى أن يمسي على غرة مألوفاً بالطبع بالقياس اليّ، وأن يتآلف مع البحر الاسكندري.

ياأماسي باريس الحنون

لكم تدعينني محزناً!

ثمة مصرعان لهذا الديوان، ينفتح احدهما على الجزائر، ويتحدث الثاني الى أوربا. . . الى انفرس Anvers وبوردو، وباريس، ولعلّ من الحتم عليه أن يجوب هذه الشوارع، ويرود حفافي الأنهار في اقليمنا كيما يؤوب الى قصائده الأولى حيث:

. . . أزهر النعنع الجديد

وأعطت التينة ثمارها. . .

ولكي نعيها في كل الحنين الذي تمسي من جرّائه باريس المظلمة جحيماً. . . ولكي نستعيدها صحبة هذا الرفيق الذي نلتقيه في مدننا. أتحقق

على غرة من أنه لم يكن عندي غريباً، لامن أجل كلماته على نحو عام فحسب، بل من أجل الرؤية . . . من أجل هذه الضروب من الاشراق، في المعنى الرامبوئي التي يستقبلني لديه على ضوئها، واهباً لي حسن وفادته في قريته دُوار Douar فأتحقق من أني - بالقياس اليه - لم أكن غريباً، حين يفوه بما هو طبيعي بالقياس اليه :

مطر شديد الشحوب
يحرق كل البساتين
طاووس يغفو
اتُرى آن الأوان؟

يبدو أحياناً أن لدي هذا الاحساس بالظلمة القاتمة حيال لوحات الرسّامين - الظلمة من أول نظرة - الاحساس بالعودة . . . ولعلي أراها في معنى آخر، كما يقال عن نسيج حيث يتشبث الضياء على غرة! . . . لقد كتُبت هذه القصائد لشمس افريقيا البالغة الفخامة بعد أن اضطرتهم هذه الجدران السميكة، وقسرهم هذا البلاط الذي لايُسمع فيه وقع الخُطا البتة . . . إلا فليخطر على بالكم مثل كلمة حديقة مثلاً إما قرنتم فيها صوركم الخاصة، فإنكم تعنون شيئاً آخر غير هذه الأزهار المغربية، ولامبالاة الماء حين ينأى عن الصحراء . . . وإني لأتوقف - مع الاحساس بالفضول الشاذ - عند عتبة هذا الانسان . . . عند عالمه الخاص الذي تنضج فيه الأشياء على نحو آخر، مرهفاً سمعي اليه وهو يهتف :

إن الكلمات التي أحملها
على لساني
اعلان غريب . . .

لست متأكداً من أني أسمعه حقاً . . . ومن حقه عليّ أن أسمعه، وإن الدهشة لتتولاني من هذه الضيافة التي يتيحها لي، والتي دعتني للدخول الى

صميم بيت استشعر فيه ضرباً من منتهك حرمات . . .

فيا محمد- بيني وبينك- علام هذه الثقة؟

أترانا لن نفترق؟

وإن البسمة لترتسم على شفتيه للمرة الأولى، مجيباً إياي بقصيدته القصيرة جداً:

«المستقبل . . . »

«اراغون»

الظل الحارس

-١-

أوصدن أبوابكن
أيتها النسوة فإن الرقاد الممضّ
سيفعم أعصابكنّ،
بعد أن استنفد الماء والرمل
أثر خُطاكنّ
ولم يعد ثمة شيء ينتمي اليكنّ.
أمّا في أماكن نائية فإن بعض
تلألؤ النجوم
يُكمد الأرض التي حواليها،
والديار السود
التي تقي طمأنينتكنّ.
أوصدن أبوابكن
فأنا الحارس

ولم يعد ثمة شيء ينتمي اليكنَّ.

-٢-

بيد أني لاأكاد أغنّي
لكي لايمتزج الوهن
في رقادكنّ إلا قليلا
فسلام عليكنّ، أمهات وزوجات
لأن الطاغية شارب الدماء
سيمسي غباراً في مناسفكنّ(٢)

★ ★ ★

إلا إني لأسير معتلياً الجبل
حيث يُنبت الربيع الذي هلّ
أعشاباً تعبق بالأريج
فأنتنّ جميعاً اللواتي ترهفن إليّ اسماعكنّ
إما ترفق بي الفجر
وسأؤوب لأغسل عتباتكنّ

★ ★ ★

وسأغطي بالأغنيات
نعابات(٣) الزمن

-٣-

لاتطرحن السؤال

لو أن الريح التي تتسكّع
فوق الذُرى
كانت تضرم نار موقد

★ ★ ★

لو أنها نار فرح
لو أنها نارفقراء
أو ايماءة متربص

★ ★ ★

إلا إنكنّ في الليل لمخضلات بدوركنّ،
انتنّ أيتها النسوة الاسطوريات
يامن يوصدن أبوابهنّ، وقد راودهنّ حلم.

★ ★ ★

إلا إني لأسير، وأسير
وإن الكلمات التي أحملها
فوق لساني
اعلان غريب

مطلع الفجر

إن مطلع الفجر والمشهد
يصنعان سهاماً من دم، من ريح
من صمت، ومن أعاصير شاحبة

★ ★ ★

وإن أغنية الصوت الجميل لترى
فوق الرُبى بلاانتهاء
شتيت العلاقات المقطوعة -آه أنّى لي أن أحيا؟

★ ★ ★

وسكناي مكان من صبّرٍ(٤)
يجلب الريح للميت- بيد أنك تهمس!
«حسبك أن تنهي المنفى»

★ ★ ★

فالنعنع الجديد قد أزهر
والتينة أعطت ثمارها
«حسبك أن تنهي الكرب»

ففي زمن الأوجاع، أنتِ وحدك
ياابنة الخزامى ذات القلب المظلم
أنتِ وحدك التي في ميسورها أن تُغني على هذا النحو

صوت

لقد فتح هذا الصباح عينيه قليلاً
فتحهما في الضباب، في العزلة
وفي بعض أزهار في السُهب

★ ★ ★

ثمة كلأ يحترق
ثمة كل شيء يُرعش صوتاً
فأين تراها المرأة التي تسير؟

★ ★ ★

إني لأرنو إلى هاتيك الأراضي الحُمْر
وأجيل الفكر، لعلّها كل
ماجعل لي قلباً صلباً

★ ★ ★

إلا أن صوتاً ليعلو على غرّة
مجيباً إياي في الضياء

اللامتناهي، وإن كل شيء ترعد أوصاله
«الأعوام تنقضي على مر الفصول
بيد أني فتى مقيم
فتى، بُعثت، أوفر فتوة
ولكم هو مخضلّ بالندى هذا النهار
وبارد بدوره كل شيء. وإني أحب ذاتي!»
وتردد الريح: إني أحب ذاتي...

★ ★ ★

فوق الأرض الضالة

حين يتحطم الليل
أحمل برودتي
فوق الجبال اللاذعة
متعرياً لمشهد الصباح
محاكياً تلك التي تستوي قائمة
كيما تكرِّم أول ماء،

★ ★ ★

إلا إن موطني لغريب حيث
تتحرر نفثات جمة
ويهتز شجر الزيتون
من حواليّ وأنا أصدح بالغناء:

فيا أرضاً محترقة سوداء
ياأمّا ودوداً
إن ابنك لن يظلّ وحيداً
مع الزمن الذي يخدش القلب،
فارهفي سمعك الى صوتي
الذي يهرع في الشجر
ويدع الثيران تخور

★ ★ ★

لقد وافى هذا الصباح الصيفي
وهو أشد خفوتاً من الصمت
وإني لأحس كم أنت حُبلى،
ياأمي الودود،
وإن النسوة في أكواخهنّ
يترقبنّ صيحتي
ياأمي الودود
إن النسوة في أكواخهنّ
يترقبنّ صيحتي

★ ★ ★

ترى، فيمَ قالوا لي، علام
تمضي لزيارة عتبات أخر

تماثل زوجة مطلّقة؟
علام تتيهين مع صيحتكِ
أنتِ أيتها المرأة، حين تشرع
نفثات الفجر
في الذيوع فوق الرُبى؟

★ ★ ★

إلا إني أنا من يتحدث ماجزائر
ولعلي لست إلا
الأشد تفاهة من نسوتك
بيد أن صوتي لن يتوقف البتة
عن المناداة بعيداً
مناداة السهول والجبال

★ ★ ★

وإني لهابط من الأوراس!
فيا أيتها الزوجات الودودات
افتحن أبوابكنّ
وهبن لي الماء النمير
والشهد وخبز الشعير

★ ★ ★

فلقد وافيتُ كيما أراكن
حاملاً لكنّ الهناء والسعادة
لكنّ ولبنيكنّ
وليكبر أطفالكنّ
ولينمُ قمحكنّ
ولينبت خبزكنّ
ولاشيء يولّي عنكنْ
ولترنُ السعادة عليكنّ

مشكاة

ايه اماسي باريس الحنون، لكم تدعينني محزناً
إلا أن باريس الغامضة جحيم للمنفيّ
فاذا ماأمست السماء رمادية وردية فوق السين
فإنه يخلد الى الراحة وقد ارتعدت أوصاله ومضى قلبه كلّه
يصرخ وينزف .

★ ★ ★

ترى أي غريب ههنا لايحسّ أنه في داره؟
بيد أن ذلك يعتريك على هذا النحو منذ أن يجنح الليل
أمّا موضعه فلن يتيّسر له في هذه المدينة المتسعة الأرجاء .
أتراه يخال أنه الحلم الرديء الذي يعاوده .

★ ★ ★

لست أقوى فيها على شيء، لأن هذه الساعة ترهف جنوني
وكمنفي يلعن هيكل سريره
فان باريس، باريس كلها كماهي انْذرُها للشيطان
فيا أيها الناس الأخيار، اصفحوا عن وناي العضال.

★ ★ ★

إلا إني لأسير بدوري حين يولي النهار.... في شارع
بونابارت، ثم في رصيف مالاكيز، وكراكي.
والساحة، وجسر الفنون، وهي تقيم ظلالاً حيرى
ومن بعدها اللوفر الذي يغفو في رقاد ثقيل مد لهمّ

★ ★ ★

إن شجر الحور لماض يروي الرعشة التي تجاذبه
دون أن يعلموا في أسفل، أي خرافة تلمّ بمن يعبرُ،
فالانسان يباع في المزاد، فارحموا سِنّنا
إن شجر الحور السود ماضٍ، وأصوات ملأى بالأوراق.

★ ★ ★

تنس ساحة الوفاق نفسها على غرة
ويمسي المشهد فارغاً، أمّا الضياء فحرير،
فيراودني في الآن ذاته حلم عنيف ويعتا مني فكرٌ جوهري

وليحل السلام مخدوعاً فيّ، بشدوٍ عارٍ من سماء،

★ ★ ★

النسوة الخيّرات

تترصّد العيون الدُعْج الغارقة في الحنين
الطير النادر في الشارع العريض الذي تحفّ به
الأشجار في سيباستبول

★ ★ ★

وانتنّ، بشعركنّ الثقيل من سحر
يعكس واجهات المتاجر
ساحباً أي عالم من مغامرة

★ ★ ★

وإلا فأية خيبة أمل؟
فأنتنّ عِذار الدرب والضحك
ولكثرة ماهو رطب فإنه يُميت

★ ★ ★

من تراه يبيع نفسه لليل الآتي؟

فياأيتها الاخوات، إن التائه سيُقبل مقتفياً آثاركنّ:
وإنه ليقدم لكنّ هذه الأزاهير من البريق الزائف
أما أنتنّ اللواتي تتحدثنّ عن الفرح
فارتضين الطاقة والأغنية العاطفية
فإن نظائري هو الحب الرحب
ترى، أين هو إذن! فمن طيبكنّ
لن تكنَّ بخيلات، ولامزهوات
بقلب لايدري مايصنع

غريب

لو لم يكن هذا هو البرد، فمن تراه يدلّ عليّ؟
فالحلم سيء الحل، والظل الأسود والصوت
من تراه أبكى الطفل، أو الضباب الشتوي؟
إنه أنا . . . أنا اللجوج الذي سدّ عليكم منافذ الطريق

★ ★ ★

أنا لست ميتاً ولا حياً، في مكان آخر هو مجّالي
وإن جحيم بائع الحدائد هو أدنى مني ضناً.
وأقل تفشياً العودة المضطربة لروح مضناة
والنظرة التي يلقيها فتبعد الغريب

★ ★ ★

ذاك شحوب، ذاك لون

ذاك نهار مظلم جليّ مبهم بين كلب وذئب :
ينبغي لكم أن تتخيلوه ، فلقد صُنعت من ذاك الألم

★ ★ ★

وإني لآت من مكان آخر ، فماذا يساوي الشيء الذي نحمله للمسمار؟
وهاهو ذا الشك ينمو فيّ
الشك الذي فيه تزداد وحدتي بدورها تعمقاً .

الظهيرة في غابة

لديّ حيال العينين صورة
عن ضياء في حركات عذبة ،
تتأجج الريح من حولها

★ ★ ★

تقيم زمناً حيث لايُعرف
أيّ سرّ يحولّ بأناة
الليمون المرّ الى شهد

★ ★ ★

لقد زعموا أنهم يرهفون أسماعهم الى المستقبل
يرهفونها الى عمق السماء الزرقاء الواطئة : من شوارع ، وشجر وأناس ، وأن الحياة كلها ترهف اليهم سمعها .
في سلام العالم الحيّ الوافر .

في وقدة الشمس الحنون
المتمددة فوق كل الدروب.

★ ★ ★

إن هذا النهار الجميل الهادىء بارد بعض الشيء
ترى، من ينظر طويلاً قارب
قلب الخريف المضنى.

كنهار

كنهار، كعليل هانىء براحة قصيرة
عثر فجأة على طعم في الريح، في شمس
فتناسى الفضاء، والصخب الخامد
وإنها لأعجوبة أن حياة وافرة تستيقظ فيه

★ ★ ★

كامرىء رُدّت اليه الحياة ولم يصدقها
بيد أن فيه ماقهر الضياء المولود،
أحمل في أعماق نفسي كلها سطوعاً أصمّ
أحمل صباحاً مجنوناً من صراخ، أحمل عذوبة نافذة.

★ ★ ★

وكنهار آخر، تضغطني الكلمات في الحنجرة
فتستخدمني بعض الشيء... أنّى لي أن أقول ذلك،
فياأصدقائي الأعزاء، أنّى لي أن أفوه بهذا الشقاء؟

آه، أنا لاأقوى البتة على التصدي لذاك الألم

★ ★ ★

إلا إن التمزق ليبدو في أعمق أعماق الهوَ
فأنّى لك أن تغزو الليل ثلاث مرات في رائعة النهار
دون أن تؤدي وثبة القُفُل اللامنظور
تؤدي الى الجنون الذي يلج حريقاً مُعتماً .

★ ★ ★

هوامش

(١) ولد محمد ديب في ٢١ تموز سنة ١٩٢٠ في مدينة تلمسان تلقى دروسه فيها ثم في مدينة وجده كانت أسرته متوسطة الحال ولكنّ طفولته لم تكن شديدة البؤس كما وصفها في روايته (البيت الكبير) كان أبوه نجاراً توفي عندما بلغ ابنه سن الحادية عشرة فكان على محمد ديب بعدئذ مجابهة متاعب الحياة التي غيرته تدريجياً .

عمل محمد ديب بالتعاقب صانع سجاد ومحاسباً ومخبراً صحفياً ثم أُرسل معلماً ابتدائياً الى تجمع سكني مؤلف من أربع أو خمس دور على الحدود الجزائرية المغربية درّس فيه عشرين تلميذاً كان أغلبهم من أولاد البدو الرحل .

أعماله : الروائية : (البيت الكبير ١٩٥٢) : . . (الحريق ١٩٥٤) (النول ١٩٥٧) . . (صيف افريقي ١٩٥٩)

(في المقهى ١٩٥٦) (من يتذكر البحر ١٩٦٢) (رقص الملك ١٩٦٨) (الإله في بلاد البربر ١٩٧٠) . . (معلم الصف) .

مجموعة قصصية (الطلسم) وفي الشعر : (الظل الحارس) و(صيغ ١٩٧٠) .

(٢) GIVRE طبقة خفيفة من الجليد تتكون بتجمد نقيطات ماء الضباب .

(٣) VLULEMENT صوت الطيور الليلية المفترسة .

(٤) VAN سلّة مفلطحة لها أذنان يُنسف بها الحَب .

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

علوم

أسرار عالم المخلفات

في الأرياف بخاصة، وفي الليالي المظلمة، تنطلق من البرك والمستنقعات، أحياناً، حلقات نارية مضيئة؛ تظهر على سطح الماء أولاً، وقد تعلو في الهواء، فتثير الذعر لدى من يشاهدها من البسطاء، وتقوده إلى التساؤل عن سرّ هذا

(*) عبد الرحمن الحلبي: أديب وباحث من سورية، مدير ندوة «كاتب وموقف».

الذي يرى. أما العلماء فإنهم يدركون أن السر يكمن في بكتيريا مدهشة، تعيش في طين البرك والأوحال، وتهوى إطلاق الطاقة الكامنة في أعماق البقايا النباتية والنفايات، وتهوى - كذلك - اللعب بالنيران. وقد نجح العلماء، أخيراً في ترويضها لمنفعة الإنسان، فتمكنوا من تسخيرها في توليد طاقة جديدة، متجددة، حيوية، نظيفة.. وذات مستقبل.

الباحث العربي المصري فوزي الفيشاوي، يلاحق هذا الموضوع(١) معلناً ما توصّل إليه العلم من حيث أن كل النفايات الناتجة عن المخلّفات الزراعية والبشرية والحيوانية، تفتح شهية بعض الميكروبات للعطاء المفيد، حيث تعطي مصدراً جديداً واعداً للطاقة، يسمونه «الغاز الحيوي» أي: «الـ BIOGAS».

وإذا ما تساءلنا عن هذا «البيوغاز» ما هو، وماذا يكون؟، فإن الباحث يجيبنا إجابة تطبيقية، تقول: لو أنّك وجدت بركة، تساقطت فيها أوراق الأشجار وبقايا النباتات بصورة فصلية منتظمة، ثم غرست عصا في وحل قاعها، إذن لتصاعدت، على الفور، فقاقيع كبيرة إلى أن تلامس مسطح الماء، وعندئذ تحترق في أوكسجين الهواء على هيئة حلقات مشتعلة، هذه الفقاقيع هي الغاز الناتج عن تعفّن المواد النباتية والمخلّفات الأخرى، وقد عرف العلماء أن هذا الغاز يتكون بفعل بكتريا الميثان، التي تستوطن البيئات الرديئة التهوية ولذلك سمّاه العلماء «غاز المستنقعات»، ثم تساءلوا: إذا كان لهذه البكتيريا مثل هذه القدرات الجبارة على انتاج الغازات الحيوية، فلماذا لانهيء لها فرصة النمو والعمل على المخلّفات، لتحرر طاقاتها جميعاً، بغية الإفادة منها على نطاق تجاري واسع؟. وفي الإجابة عن هذا السؤال، كانت شهادة ميلاد تقنية الغاز الحيوي «البيوغاز». وهي التقنية التي تعنى بتخمير المخلّفات العضوية ميكروبياً بمعزل عن الهواء، داخل خزانات تقام تحت الأرض، وذلك ضمن ظروف خاصة توفر درجة حرارة معينة / ٣٠- ٣٥م°/ ودرجة حموضة / ٦-٨/، وتوازناً منضبطاً بين مكوّنات بيئة التخمّر؛ فإذا

توفرت كل هذه الظروف، فإن جماعات البكتيريا اللاهوائية تنشط في تحليل المواد العضوية السليلوزية، إلى أحماض عضوية. وهذه الأحماض تشجّع جماعات أخرى من بكتريا الميثان على العمل، فتقوم هذه بتحويلها إلى الغاز المطلوب، هو غاز الميتان، الذي ينطلق على هيئة فقاعات صغيرة، تتجه لأعلى غرف التخمير، حيث يجري تجميعه ونقله إلى المنازل والمصانع.

والجدير بالتنويه أن «البيوغاز» هو خليط غازي، يمثّل «الميثان» نحو ثلثيه، أما الثلث الباقي فيشتمل على غازات أخرى كثيرة. والبيوغاز يشتعل جيداً في الهواء بلهب يميل إلى الزرقة الباهتة، وهو شديد الحرارة، إلا أن طاقته الحرارية تختلف باختلاف محتواه من الميثان والغازات الأخرى المصاحبة، وقد قدّر العاملون في هذا المجال، أن المتر المكعب الواحد من «البيوغاز»، يكفي لتشغيل ثلاجة / ١٠/ أقدام، لمدة / ١٢/ ساعة، كما يمكنه توليد / ٢٥ , ١/ كيلووات كهرباء.

يشير الباحث كذلك إلى أن أكثر أرياف الدول النامية تلجأ إلى استخدام روث الماشية، وبقايا المحاصيل، ومخلفات المزرعة، كمصدر للطاقة، فهم يحرقونها في المواقد والكوانين والتنانير للطبخ والخبز والتدفئة، وبهذا الفعل يحرمون الحقول من مصدر حيوي للسماد، الأمر الذي يؤثر سلباً على المحاصيل. وتشير الدراسات التي أجريت في الهند- على سبيل المثال- إلى أن لديهم نحو / ٢٢٠/ مليوناً من الأبقار والثيران، التي تخلّف كمّاً هائلاً من الفضلات. ولقد قدّر الباحثون قيمة الروث الذي يستخدمه الهنود كمصدر للطاقة، بما يعادل نحو ستة ملايين طن من الأسمدة الآزوتية الطبيعية كل عام. وهو مقدار يكفي لتغطية احتياجات الزراعة الهندية من الأسمدة ويزيد. وبالمثل فإن استخدام مخلّفات المزرعة من قش وأحطاب، كمصدر للطاقة، إنما يحدث على حساب تسميد الأرض وتخصيبها. هذا علاوة على ما يخلفه حرق «المخلّفات» من إضرار بالصحة العامة، وتلوّث للبيئة وإهدار للقيمة الحقيقية التي لهذه المخلفات.

وفي دراسة قامت بها منظمة البيئة العالمية، إشارة واضحة إلى أنهم- في العالم الثالث- يحرقون سنوياً نحو / ٤٠٠/ مليون طن من المخلفات الحيوانية والنباتية، ولو أن هذه المخلفات استُخدمت في تخصيب التربة، لحققت فائضاً إضافياً من الحبوب الغذائية، يصل إلى / ٢٠/ مليون طن، وهي كمية تكفي أكثر من مئة مليون نسمة. وإذا كان سؤال: السماد أم الطاقة؟ . . وارداً ومشروعاً، فإن تقنية «البيوغاز» تحقق المعادلتين معاً، إضافة إلى المحافظة على سلامة البيئة.

إن إنتاج «البيوغاز» من الروث، يعطي طاقة حرارية صافية، تعادل الطاقة الناتجة عن حرق / ٧,٤٥/ كغ جافاً. ثم إن الناتج اليومي، من المخلفات، عن عشر بقرات يعطي /١,٨/ متر مكعب «بيوغاز»، أي مايعادل / ١,٣/ ليتر من النفط. وهي كمية من الطاقة تكفي لإضاءة مصباح قوته مائة شمعة، لمدة أربع عشرة ساعة، أو تكفي لانضاج طعام أربعة أشخاص. ولعله من المدهش أن تعلم أن السماد المتخلف عن هذه العملية، يفوق في جودته وصفاته التسميدية، الروث الذي كان قبل المعالجة، من حيث احتوائه على ضعف المحتويات الآزوتية التي كانت له، إضافة إلى احتوائه على عناصر أخرى، مثل الفوسفور والبوتاسيوم ومغذيات صغرى متعددة، ومنظمات للنمو، وفيتامينات. ولهذا أثره الفعال في زيادة المحاصيل، إضافة إلى أن ظروف إنتاج البيوغاز اللاهوائي، تقضي على الميكروبات المرضية، مثل بكتيريا القولون والسالمونيلا والشيجيلا، بل إنها لتختفي تماماً من السماد الناتج بين فترة تخمير تتراوح من / ٦٠-٩٠/ يوماً.

لهذه الميزات، ولغيرها، عمدت كثير من الدول النامية، كالهند وباكستان وكوريا الجنوبية . . وسواها، إلى إنتاج «البيوغاز» من مخلفات المزارع وروث الحيوان، في وحدات صغيرة ملحقة بالمنازل، وذلك لسد احتياجات الأسرة من الطاقة اللازمة لشتى الاستخدامات المنزلية.

دراسة

المجتمع المدني والدولة السياسية

على مدى حيّز مكاني شاسع، قوامه الوطن العربي في معظم أقطاره ومدىً زمانيّ، امتدّ فضاؤه- صعوداً- حتى النصف الثاني من القرن الميلادي العشرين، وانحدر- نزولاً- حتى القرن الميلادي السادس حيث مجتمع قريش في رحلتيه الصيفية والشتوية. نقول: على مدى هذه الفضاءات الزمانية، صال الباحث العربي التونسي الأستاذ توفيق المديني، وجال، بحثاً عن اللبنات الأولى لنشوء المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي(٢).

سوى أنه، قبل دخوله في الأمكنة والأزمنة العربية، كان قد توقف مطولاً، مع نشأة المجتمع المدني وتطوره في الغرب، بادئاً بتصريف كلمة «مجتمع» من حيث كونها مشتقة- حسب المحيط الذي اعتمده الباحث- من فعل جَمَع يجمع، واصطلاح «المجتمع» هو مكان الاجتماع، وهو الحال الحاصلة من اجتماع قوم لهم صوالح يشتركون فيها. وذلك ليصل، الباحث إلى نتيجة يرى فيها أن المشروعية العلمية للمجتمع المدني، على الصعيد العربي، ملتبسة ومستعارة من المشروعية العلمية للمجتمع المدني في الغرب، الذي تجسّده الدولة البرجوازية الحديثة والمعاصرة.

وإذا كان تطبيق هذه المشروعية العلمية على المجتمع المدني في الغرب الكلاسيكية المعروفة، بما تمثله من مقولات وقيم، وإجراءات قانونية تعبّر عن العلاقات السائدة في هذا المجتمع البرجوازي، وتجسد انطباق التحليل العلمي على موضوعه، الذي لا يتضمن الخطأ، بحكم أن التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية الرأسمالية تخضع للقوانين الاجتماعية التي يقدمها

لنا نظام الانتاج الرأسمالي، ومنقسمة في الوقت عينه إلى طبقات اجتماعية، حيث الوعي السياسي، والوعي المدني، مرتبطان أولاً وأساساً بالانتماء الطبقي، فإن الأمر يختلف- كما يراه الباحث- عند تطبيق هذه المشروعية العلمية، على المجتمع العربي السابق على الرأسمالية، أو بالأحرى، الذي يمرّ بمرحلة التطور، نحو الرأسمالية التابعة، والاستهلاكية في جوهرها. ذلك لأن التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية العربية، التي قاعدتها «التخلف والتبعية»، ما زال مسيطراً عليها الانقسام العمودي من «القبيلة والطائفة، والنقابات الحرفية، والفرق الدينية والجماعات، ولم تنضج، بعد سياسياً وايديولوجياً، الانقسامات الطبقية، أفقياً، فيها، فضلاً عن أن هذه التشكيلة ليست متمحورة على ذاتها، في سياق عملية نموّها، لأنها ما زالت- حسب الباحث- تفتقد المقومات الذاتية لذلك، بسبب أن الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فيها، لم تطرح نفسها كهدف بذاته، وليس لها حضور ماثل للعيان، من خلال المشروع الفكري والثقافي والسياسي النهضوي، الذي يعبّر عنها.

ثم يرى الباحث أن الفكر العربي الثوري يتحرك، دوماً، بين قطبين رئيسيين: القطب النظري، والقطب السياسي، ولهذا فإن هيمنة المسألة السياسية فيه، تجعله ينزع، بالضرورة، إلى عملية التسييس، باعتبارها ممارسة ثورية للصراع الايديولوجي، وبالتالي للصراع الطبقي والقومي، ضد الآثار المتساقطة من الممارسة السياسية للطبقة البرجوازية المسيطرة، «الكمبرادورية والهجينة في تكوينها الطبقي، والعاجزة سياسياً وتاريخياً عن انجاز مهمات البرجوازية الكلاسيكية، والمدارس الايديولوجية، التي تطمس جوهر وحقيقة الصراع الطبقي والقومي».

التمييز بين القطب النظري، والقطب السياسي، ضرورة ملحة- كما يراها الباحث-، لأن الممارسة النظرية تسهم في انتاج فكر علمي، تحدد وتنير الممارسة السياسية الثورية، التي هي شرط مطلق، حسب الباحث،

لتحرير مشروع ثقافي وسياسي نهضوي قومي ديمقراطي، يطرح قضية الثورة السياسية، وبناء مجتمع مدني حديث وعصري ديمقراطي بديل، كما أن القفزة البنيوية الثورية، لايمكن أن تتحقق، إلا عن طريق الممارسة للخيار التاريخي النهضوي.

يظل التنازع النظري، فيما يرى الباحث، بين المسألة الضاغطة بحجم وجودها، وثقلها، في الخطاب العربي، وبين الفكر العربي المعاصر قائماً، لأن السياسة في طبيعتها الأصلية، وهي تبحث عن التغيير، تخدم المصلحة، طبقية كانت أم حزبية، وذلك «بصرف النظر عن المشروع السياسي المنضوية في سيرورته، قد لاتستمد معاييرها من الحقيقة الموضوعية، في حين أن الفكر، باستخدامه العقل العلمي والفلسفي، هو الذي ينتج التصوّرات الصحيحة، والرؤى العلمية، عن حقائق التاريخ الاجتماعي، وعلاقاتها». [ص٢١].

ويرى الباحث أن هيمنة المسألة السياسية على الفكر العربي، بادّعائها أنها تحتكر الحقيقة العلمية للتاريخ الاجتماعي، وباستمالتها الفكر، واستخدامه، «وأحياناً في جعله رهن الاعتقال، وتدجينه، وحتى التنكيل به»، يجعل الفكر العربي متناقضاً، ولايسوده الانسجام، والوحدة، في بُناه النظرية والمعرفية، ذلك لأن موضوعاته، وأشكالياته، أتت في ظروف تاريخية، أو بفعل وطأة الضغوطات السياسية والايديولوجية، ولذا فهو يظل عاجزاً عن انتاج معرفة نظرية، ابداعية ومتحررة. وعلى ذلك فإن حركة العقلنة في السياسة، تتطلب أن يتحرر الفكر من ربقة الحدود والقيود التي تضعها السياسة فيها، من حيث خطها السياسويّ المسطح. مراجع الباحث متنوّعة ومتعدّدة، وهي- في معظمها- جديرة بالاحترام، إلا أن بعضها أشكل على الباحث، ولاسيما المراجع التراثية منها، ولعل هذا الاشكال كان قد تأتّى من اعتماد الباحث على طبعات غير محققة، أو أن اتّساع مساحة

بحثه[٨٦٦ صفحة من القطع الكبير] جعله يسرع بالنقل دون تمحيص لبعض ما ينقل، فيستبدل لفظاً بلفظ، دونما قصد، مما يعرقل مسار البحث، ويسيء في الآن ذاته، إلى الوثيقة المعتمدة فيه.

نأخذ مثلاً على ذلك القسم الرابع من هذه الدراسة، الذي خصصه الباحث للنظر في العلاقة بين المجتمع المديني والدولة في التاريخ العربي الإسلامي، والذي يبدأه الباحث بلمحة عن الجانب الجغرافي والتضاريسي لبلاد الحجاز، والأهمية التي لها، كموقع استراتيجي، بين الشام واليمن. ولهذا كانت (مكة) عقدة تجمع القوافل التجاريّة، القادمة من اليمن، والمتوجهة إلى الشام والمشرق، أو القادمة من بلاد الشام نحو الجنوب، الأمر الذي جعل أهل مكة يضطلعون بدور ريادي في التجارة منذ نهاية القرن السادس الميلادي، وينظمون- قريش بخاصة- رحلتي الشتاء والصيف.

وإذ يصل الباحث إلى شخصية (قُصَيّ) يَعُدُّه- نقلاً عن المرحوم د. جواد علي- أول رئيس من رؤساء مكة، فهو الذي «ثبّت الملك في عقبه، ونظّم شؤون المدينة، وقسّم الوظائف والواجبات على أولاده، حين شعر بدنوّ أجله، فلمّا أشرق الإسلام كانت أمور مكة في يد قريش، ولها وحدها الهيمنة على هذه المدينة، حتى عرف سكانها بآل قصي».

سوى أن الباحث يوردُ في النسب العدناني اسماً، لم أسمع به من قبل في هذا النسب، ولم أره في أي مرجع يتعلق بهذا الموضوع، هو اسم (النظير) الذي يجعله الباحثُ، الجدَّ الأول، لـ (فهر بن مالك) في الصفحة ٢٥٥. وكما قد لايخفى فإن فهر بن مالك يدخل في أساس نسب النبي العربي محمد (ص)، وعلى ذلك فإن المقصود هو (النّضْر) بفتح النون المشدّدة وسكون الضاد. وليس غير.

ثم إن الباحث يقع بأخطاء أخرى، نحوية وكتابية، تجعلنا نغض الطرف عنها، نظراً لاتّساع البحث وتعدد مراجعه. إلا أن الوثيقة التاريخية تمتاز بخصوصية ضرورة الحفاظ عليها بكل الوسائل الممكنة، وقد نالت بعضُ هذه الأخطاء (عَهْدَ الموادعة) الذي أبرمه الرسول (ص) مع أهل المدينة، حيث لم يستطع الباحث أن يفرّق بين كلمة «يوقع» وكلمة «يوتغُ» فيوردها بـ«القاف» حيثما جاءت في النص [انظر: صص ٢٦٩- ٢٧٠]. علماً أن الوتَغ- والفعل منه وَتغَ- يعني: الإثم والهلاك، والملامة.. وأوتغه الله، أهلكه. وقد ورد في الوثيقة المذكورة أعلاه «لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته» وليس «لايوقع» التي اعتمدها الباحث خطأ. ولقد كان على الباحث أن يتنبّه إلى مثل هذه الأمور، حتى وإن سعت المطبعة إلى تحريفها أو تصحيفها، وذلك خدمة للبحث الذي بذل له جل طاقته، والذي قدّم إلينا معارفَ جديرةً بالتقدير والشكر.

فنون

الموسيقا والغناء والرقص الموريتاني

يحدّثنا أحمد بن الأمين الشنقيطي، صاحب «الوسيط في تراجم أدباء شنقيط» في معرض إشارته إلى الشعر والموسيقا الخاصة بأهل شنقيط التي هو منها، يحدّثنا عن أولئك الذين اتخذوا من الشعر والموسيقا مهنة لهم، نافياً عنهم صفة التكسب بهما، وكأنه يريد التوكيد على بعض المميّزات الخاصة بالفنون الصحراوية المغاربية، فيقول: «هذا الزجل يسمونه الغناء، ويسمون صاحبه مغنياً، سواء كان عالماً أو جاهلاً، شريفاً أو وضيعاً، وليس هو بمنزلة المغني عند المشارقة، فإن ذلك من يغني للناس ليأخذ منهم أجره، و إن هذا،

في بلاد شنقيط، ولا يتعاطاه إلا طائفة يسمونها الإيقاون [تلفظ القاف باللفظ البدوي- الايكاون- والمفرد «ايكَيو»]. أما الذي يطرب بصوته من غير هذه الطائفة، فيسمونه نشّاداً».

يؤكد هذا المقبوس التراثي مسألة هامّة، هي التفريق- المغاربي- بين المغني المتكسب، والمنشد المتطوّع، ومن الواضح أن النظرة المغاربية إلى «الايكاون» تماثل النظرة المشارقية إلى «الغجر»، لأن مهنتهم لاتعكس، مغاربياً، «الأهداف السامية التي يأمر بها التراث الإسلامي»، بوصفهم يثرون مدائحهم وتملقهم على الجميع، سعياً وراء المكافأة المالية.

على أن المغاربة يتفقون- حسب: هـ. ت. نوريس- (٣) مع ما رآه «التروبادور» في العصور الوسطى، من حيث أن «الشعر بلا غناء، كالناعور بلا ماء». ولأجل إمداد الأغنية بأسباب الحياة، وإعطائها وزناً ولوناً وإثارة، فإنّ المغني يحتاج إلى آلة موسيقية تصاحبه، سواء بالعزف المنفرد، أو المشترك مع آخرين.

وإذا ما أخذنا البادية، ومواردها المجدبة، بنظر الاعتبار، فإن المغاربة يتميزون، بهذا الخصوص، بالبراعة الفنية والموهبة. فهم قد اتخذوا مجموعة من الآلات الموسيقية التي تناسب احتياجاتهم. بعض هذه الآلات مشابه، إن لم يكن مطابقاً، للآلات السودانية، في حين أنّ الآلات الأخرى خاصة جداً، وهي تكاد لاتماثل أية آلة عربية أخرى.

هناك آلة نقر تسمّى «الدغمة»، وهي عبارة عن قرعة طويلة، جفّفت وأفرغ جوفها. أحد طرفيها أعرض من الآخر. الطرفان مفتوحتان. تتناول اليد اليسرى للعازف الطَرفَ الأوسع الذي يستقر فوق ربلة الساق، في حين تفتح وتغلق اليد اليمنى الفتحة العليا الأضيق للقرعة، بغية التحكم بالايقاع، وسينتج عن هذا الفعل صوت ثقيل غير رنان، غير أن صوت الحلقات، أو الأساور، التي في يدي وذراعي عازفي هذه الآلة تحسّن الصوت.

وهناك آلة نقر آخرى تسمّى «قحقاح»- أيضاً بالقاف البدوية- وهي على شكل حبة الكمثرى، ولها فتحة واحدة في أعلاها. تُمسك بكلتا اليدين، وتنقر بصورة متكررة متناغمة، وهي متكئة على بساط مفروش على الأرض أمام العازف. أما «الكصل- القصل-»، كآلة موسيقية أخرى، فهي عبارة عن قرعة صغيرة، مجوّفة، ومملوءة بالحصى، تُخضّ باليد أثناء أداء بعض الرقصات.

الآلات النفخيّة، أو الهوائية، الموريتانية، لاتقل في بساطتها عن الآلات النقريّة التي مررنا ببعضها أعلاه، إلا أن التعامل بها، يتطلب مهارة عالية من العازف. من هذه الآلات، آلة اسمها «النفارة»، جمعها «انفافير»، وهي مزمار صغير، يُصنع من جذور شجر الطّلح.

على أن الآلات الوترية، هي المصاحب الفعلي للشعر في موريتانيا، والطريقة التي تُصنع بها، وتعزف، تعطي شهادة بالبراعة والموهبة، وقد انتشر استعمال «القوس الموسيقي» بين الأطفال (الحراطين) - أي الزنوج- وتسمى هذه الآلة (زقعاري)، أيضاً بالقاف البدوية. وهي تصنع من قطعة خشب مقوّسة، ولها وترٌ من الخيوط المضفورة، أو الجلد، أو ليف النخل المجدول. وبين الوتر والخشبة الموضوعة على الأرض، يضع العازف نصف قرعة، ويسندها في مكانها بواسطة ركبته اليسرى، ويمسك العازف القوس بيده اليسرى ويضرب الوتر باليد اليمنى، في موضع بين القوس وظهر القرعة المقلوبة.

أما الرباب أو «القمبرة»- بالقاف البدوية دائماً- فهي نوع من العود، ذات وتر واحد، وهي آلة قديمة الاستعمال في الصحراء، ولا تختلف عن آلة عرب الطوارق التي اسمها «الأمزد»، والتي هي بمثابة الكمان ذات الوتر الواحد، التي تعزف عليها النساء بواسطة القوس.

وثمة، في الموسيقا الموريتانية، آلتان رئيّستان، هما العود، ويسمّى (الترنيت)، وجمعه (ترانين)، والقيثارة، وتسمّى (اردين) وجمعها (أرديون) ولكلتا الآلتين هيأة غير عادية، توحي بعلاقتهما الصحراوية شكلاً ومضموناً. سوى أن الآلة الأولى خاصة بالرجال، بينما تظل الثانية خاصة بالنساء، ويتطلب عزف هاتين الآلتين سنين من التمرين والإرشاد.

المغنون من الرجال، لهم قوة عظيمة في أصواتهم، ومساحة واسعة فيها. وهم في ذروة غنائهم يضعون عمائمهم الزرق أو السود على القسم الأسفل من وجوههم، من أجل ابراز ألحان غنائهم؛ وإذا أحسّوا أن أصواتهم على وشك الإرهاق، فإنهم يشربون الـ (قرقيطا) لاستعادة الحيوية إلى هذه الأصوات. هذا الشراب يتكون من السمن والملح والسكر والفلفل والبصل والماء، ويتناوله المغنون فاتراً.

تقوم النساء الموريتانيات بالرقص، عندما يشتركن في اجتماع فيما بينهن، ويكون هذا الرقص مرتجلاً، أحياناً؛ يكشف عن موهبة في تقليد حركات الطير، أو الحيوان، أو الإنسان.

إلى أقصى الشمال من الصحراء، حيث يقل عدد العازفين، فإنه يتم أداء رقصات مختلفة الأنواع، في المخيمات والأماكن العامة مثل عيون الساقية، حيث تكون هذه الرقصات مصحوبة، بصورة ثابتة، بالغناء وضربات الطبل. ففي الأعراس وحفلات الختان يجلس (الايقو) متربعاً على صوت الطبل، ثم يبدأ بتحريك القسم الأعلى من جسمه بطريقة متخثة تناغم إيقاع الأغنية التي يغنيها بصوت رخيم. وبعد التهليل من الحاضرين، يستقر ويشبك يديه ويبدأ بأغاني الحرب والقتال. يصاحبه الحضور، جلوساً على شكل دائرة وأجسامهم تتمايل ذات اليمين وذات الشمال وهم يصفقون ويرددون لازمة الأغنية.

آداب

الشعر العربيّ اليمنيّ المعاصر

قبل النصف الأول من سبعينات هذا القرن العشرين، لم نكن قد سمعنا بشاعر عربي يمني اسمه (عبد الله البَرَدّوني)، مع أنه كان معروفاً جيداً على مدى اليمن كلها، طولاً وعرضاً، سهلاً ووهاداً وجبالاً. لاسيما أنه كان مخاصماً للإمام أحمد، وكان نزيل أحد سجونه، وما كانت تلك الخصومة إلا بسبب الحمم الشعرية التي قذف بها البردّوني وجه ذلك «الإمام».

كنا نعرف، على استحياء، من شعراء اليمن، (الشامي) عبر إذاعة لندن، و(الزبيري) عبر القاهرة، و(باكثير) كمسرحي أيضاً، وعبر القاهرة كذلك. أما الآن، عبر دراسات البردوني بخاصة، فلقد أمكننا التعرف على: عبد الله الشماصي، وعبد الله العزب، وزيد الموشكي، وعبد الله حمران، والقمندان، وأحمد عبد الله السالمي. كيف لا وهو الذي قدّم لنا زيد الموشكي على أنه يجيد التفكير في محور حديثه، ثم تتحدث شاعريّته بدقة ووضوح، وشعره يمثل «فنّ الفكرة وفكرة الفن»، ولاهتمامه بتجلية الموضوع وإضاءته انتهج (الموشكي) الواقعية المباشرة، ورفض العبارة المليئة بالاحتمالات[٤].

ثم جاء جيل شعري آخر، أبرز أسمائه عبد العزيز المقالح، الشاعر والباحث والأستاذ الجامعي. غير أن اسم البردّوني سيظل، حتى اللحظة، وحسبما أراه، العلامة الفارقة والمتميّزة في هذا الشعر. أنجز البردوني حتى الآن العديد من الدواوين الشعرية والكثير من الدراسات البحثية، الأدبية والاجتماعية، ومع ذلك فلقد تأخّر النقد الأدبي كثيراً حتى فطن إليه.

لقد صدر عن شعر البردّوني دراستان، إحداهما بعنوان «الخروج من الدائرة»[٥]، والأخرى بعنوان «شعر البردّوني»[٦] وما ندري فيما إذا كان قد صدر، في أمكنة أخرى من أقطار الوطن العربي، غير هاتين الدراستين، وذلك بغضّ النظر عمّا يقدمه طلاب الماجستير من «نقول» يتقدمون بها إلى امتحاناتهم، ثم يتاح لهم أن ينشروها في كتب، باسم «دراسات»!.

تنطلق الدراسة الأولى الخروج من الدائرة»، للبحث عن الجوانب الدرامية، في شعر البردوني، عبر الثنائيات الضدية. يقول صاحب الدراسة:

«اجتاز الشاعر عبد الله البردوني الصدمة التي عرضت له، عندما خرج عن الإطار القديم واستعاد إيمانه بالخروج الواعي عن دائرة الأنا المغلقة، وقد تمكن في أعماله السابقة من اجتياز المفهومات الجديدة ومدى ملاءمتها للفن والعصر، وكان تردّده الطويل بين الدائرة والخروج، فرصة له، لكي يختبر أدواته الفنية ويحدد طريقه. ويأتي ديوان (ترجمة رملية.. لأعراس الغبار) لكي يمثل تطوراً ملحوظاً في المفهوم الدرامي لدى الشاعر، فقد انحاز إلى الدراما، بعد طول مجاهدة، وفي هذه الصفحات نحاول رصد ملامح التجربة الجديدة، ونتتبّع معاً خيوط التطور التي ظهرت في خطين واضحين، يتمثّل الأول في محاولة الشاعر توظيف الالتفاتات الدرامية، التي أشرنا إليها في الفصول السابقة، والثاني في جلب العناصر الدرامية الجديدة، وإجادة زرعها في جسد القصيدة، مما أضاف إلى شعره وهج التوتّر الدرامي، وكشف عن اهتمامه بالحركة والصّراع وقدرته على تجسيدهما.» /٢١٦/

أما الدراسة الثانية «شعر البردّوني» فإنها تنطلق للبحث في البنى الفنية «للقصيدة البردّونية»، حيث يحدد صاحب هذه الدراسة، ملامح البناء الفني لهذه القصيدة، في: «الصورة، المعجم الشعري والتركيب، بناء القصيدة، التشكيل الموسيقي..».

واللافت بحق أن الدراستين، كلتيهما، لم تلحظا فلسفة السؤال في شعر البردوني، والإجابة عنه بسؤال آخر، معمّق له أو مستنكر. وباعتبار أن المقبوس الذي اخترناه من الدراسة الأولى ذكر ديوان «ترجمة رملية لأعراس الغبار»، فإننا- بإذن من الشاعر البردّوني- ننشر، هنا، إحدى قصائد هذا الديوان.

الهارب إلى صوته

كان يبكي، وليس يَدْري لماذا
ويغنّي، ولايُحِسُّ التِذاذا
وينادي: يا ذاكَ. يُصغي لهذا
وهو ذاك الذي يُنادي، وهذا
لايَعي مَنْ دَعا، ولا مَنْ يُلبّي
كانَ في صوتِه يُلاقي مَلاذا
مِنْ سَراديبه إلى السُّفوح يرقى
يمتطي صوتَه، ويَهْمي رَذاذا
يستَمي، يَدْخُلُ الشُّجيْراتِ نَسْغاً
وإلى قلبِه يَلُمُّ الجُذاذا
يَقرأُ الأرضَ مِنْ لُغاتِ المراعي
وإلى حُزْنِها يُطيلُ النَّفاذا

* * *

وعن المنحنى، عن السَّفْحِ يَحكي وَسْوَساتٍ، منها الجنونُ استَعاذا
وإلى أغرَبِ القراراتِ يَرْنو ويُناغي، كالطِفْلِ: «دادا، حباذا»

* * *

أيَّ هَجْسٍ عن المغاراتِ يروي؟ قيل يَهْذي، وقيل عنه تَهاذى
قيل أضحى شيخَ المجانين طُرّاً قيل داني بَدْءَ الصِّبا، قيل حاذى

قيل لم يتّخذْ لشيء قراراً ‏ ‏ قيل يَدْو تجاوزَ الإتخاذا

* * *

كان يدعو الربُّا: سُعاداً، لَميساً ‏ ‏ ويُسمّي الحقولَ: زيْداً، مُعاذاً
ويُسمّي الغُبارَ: أطفالَ بؤسٍ ‏ ‏ زادَهُم عاصفُ المتاه انْشحاذا
كان يَرضى انتباذَهُ، ويُغنّي ‏ ‏ للمَنابيذِ، وهو أقسى انْتباذا

إصدارات روائيَّة

تبدأ الكاتبة اللبنانية السيدة ليلى عسيران، روايتها الموسومة بـ «قلعة الأسطة»(٧) بهذا الاستهلال:

«كان الأسطة يجلس كل مساء قرب الياسمينة المزروعة في حوض حجري خارج باب مطبخ البيت الأبيض في حي القلعة. يستفيق من قيلولته كل يوم في زاويته المفضلة يرشف الشاي الغامق، ويدخن سيجارة انجليزية ثقيلة، ثم يستمع إلى أخبار راديو لندن».

بعد ذلك يخبرنا السرد أن هذه الشخصية «الأسطه» كانت قد أتت من أحد أقاليم السودان، وتنقّل صاحبها في البلدان طيلة ثلاثة عشر عاماً، يعمل خادماً، ثم صار ماهراً في الطبخ، وبقي «محتفظاً بأخلاقه»، دون أن يذكر لنا السرد ماهية تلك الأخلاق التي ظل محتفظاً بها.

وسنعرف أن الأسطة استطاع أن يتعلم كتابة الحرف، فيحتفظ، بذاكرته، بأسعار «الحاجيات» التي كان قد ابتاعها من السوق نهاراً، لصالح البيت الذي يعمل فيه، ويركن إليه «هانئاً مستريحاً»، ثم يسجّلها، ليلاً، في دفتر صغير، وبخطٍّ متعرج، قد لايفهمه غيره، ليسردها على مسمع سيدة البيت، التي سنعرف، فيما بعد، أن اسمها (مريم)، أو «السيدة مريم».

الأخلاق التي ظل الأسطة محتفظاً بها، تبدأ بالوضوح من خلال الحوار الذي يتم بينه وبين السيدة مريم، فيشير إلى أنه غيور على البيت، محبّ له، سعيد بسكانه: الزوج والزوجة والولد العفريت، أو «الفتى العفريت»، والخادمة المدللة، والسائق الجيد أحياناً، والمتمرد أحياناً أخرى. وهو نزاع إلى المعرفة، ولا سيما السياسية منها. لهذا نراه، بعد أن ينتهي من تقديم كشف تفاصيل الحياة اليومية، يظل واقفاً، «بتهذيب وخجل» خلف طاولة السيدة مريم، يسألها «في أمور السياسة، وكانت تشرح له، وتبيّن ماالتبس عليه، ودائماً تبتسم له مشجعة». غير أنه صار يلاحظ في الآونة الأخيرة، أنه كلما استفهم عن ظاهرة من الظواهر التي أدّت إلى «حرب السنتين في بيروت» كانت تجيبه إجابة واحدة تتكرر كل يوم: «يا أسطه، لاأرى مخرجاً، ستنفجر هذه المدينة».

وتنطلق الرواية لتقدم لنا الحرب الأهلية اللبنانية من وجهة نظر هذه الأسرة المترفة عيشاً وسكناً، فتبيّن كيف اقتلعتها الحرب الشرسة من استقرارها البيتي في «حي القلعة» وكيف نغّصت على الأسطة جلسته التي اعتادها في ظل الياسمينة مع كأس شاي غامق وسيجارة ثقيلة. ثم ينتهي الأمر في مقتل الأسطة، الذي لاناقة له ولاجمل في هذه الحرب المجنونة.

لم تقو ليلى عسيران على الاقتراب من الحرب الأهلية في لبنان، في عملها هذا، إلا في إطارالأخبار العادية، أي أنها اعتمدت الخبر أكثر مما اعتمدت الفعل الفني الروائي، وهذا ليس مثلباً في عطائها هذا، بسبب أن القضايا المصيرية تحتاج إلى وقت وجهد ووعي فني استثنائي للكتابة عنها بصيغ عالية، فالانتفاضة الفلسطينية، مثلاً ظلت عصية حتى اللحظة عن تجسيدها كتابياً، كما أن مأساة الحرب الاسبانية، احتاجت، بعد زمن، إلى كاتب من مقياس (همنجواي) للتعبير عنها.

«قلعة الأسطة» إذن، تمثل خطاً واهياً في نسيج عنكبوتي متشابك؛ صحيح أن الكاتبة حاولت جاهدة، إظهار العلاقات المجتمعية المتفسّخة حتى

فيما بين الحكام أنفسهم، مثلما حاولت التوكيد على السمسرة، والاتّجار بالسلاح وسواهما، لكن الصحيح أيضاً أن الخيوط العنكبوتية المتشابكة تحتاج إلى نص غير هذا، رغم أن الكاتبة تشير - على استحياء - إلى شيء من الصراع الطبقي بين المتخمين والمعدمين / ص٩٣/ .

بيد أن الأمل يلوح في الأفق مع بداية / ١٢٠/ حيث تخبرنا الكاتبة عن طريق مريم، أنّ البحر قام من مكانه وبدأ يمشي! . «ابتدأ يمشي، آخذاً معه حمّى الحرب الفتّاكة، وامتصّ هديره ذكراها.»

في الصفحات المتبقية من الرواية، بدءاً بمنتصف الصفحة ١٢١ حتى نهاية الصفحة ١٢٤ تدخل (مريم) في مونولوج طويل، ينتهي بهذا القول: «احتلتني حشرجة الموت، وشعرت بالحبل يتدلى بروحي بين السماء والأرض، ولفني عذاب النار، ولكني، لكني حرمت راحة الموت، ويتدفق مني البكاء ينسال من مقلتي كالسيول والأنهر. لقد فاضت مني جداول من البكاء. يحادثني امرؤ فأبكي، يمازحني ابني فأبكي، يلاطفني زوجي فأبكي، أبتسم فأبكي. أبكي وأبكي وأبكي حتى في المنام، واستيقظ من بين شلال الدموع. شلت كلماتي، وفاض البكاء يعبّر بدلاً مني، يغرف مأساتي في لآلىء تَخزُ عيني بالحزن، بالعدم يعبّىء الحياة الآفلة في روحي. واجتاحني اليأس في بؤر مخيفة، أنادي الأسطحة ولا يجيبني أبحث عن بيتي فلا أجده.

عاشت العروبة وشماً في وجداني، وتألّقت فلسطين أمانة في عنقي، لقد استفاض مني كل هذا ذات يوم، لأن عراقتي نهضت من أرض أحبها كالوجد الذي يضيء الإنسانية جمعاء، ويحتويها في حلمه من خلال ظلال أرزة كبيرة».

غني عن القول أن كلاماً كهذا، وبمثل هذه الصيغ، لايخلق فناً، رغم صدقه الوطني والإنساني. بل إنه ليكاد يكون رقعة نافرة في ثوب ما؛ مع أن هذا النص هو السادس في أعمال هذه الكاتبة.

لقد أصدرت ليلى عسيران ثماني «روايات» منذ مطالع تسعينات هذا القرن حيث بدأت الكتابة فيما تشير إليه الطبعات الأولى لهذه الأعمال. كانت روايتها الأولى بعنوان «لن نموت غداً» وكانت أفضل هذه الأعمال من الوجهة الفنية، وذلك رغم ما شاب حوارها من اضطراب. لقد اعتمدت المحكية المصرية لغة لإحدى الشخصيات، مقابل الفصحى كلغة للشخصية الأخرى.

على كل حال، الكتابة مباحة للجميع، ودور النشر لا تمانع في نشر أي نص ما دام صاحبه يدفع التكاليف والأرباح. وإذن فليكتب الجميع، شريطة ألاّ ينخدع القارىء بالأغلفة والعناوين كما انخدعت، غداة اندفعْتُ لاقتناء كل هذه الأعمال مجتمعة.

إحالات

(١)- الفيشاوي، د. فوزي عبد القادر: الطبخ بنيران البكتريا. ضمن مجلة العربي / الكويت/ العدد ٤٢٩.

(٢)- المديني، توفيق: المجتمع والدولة السياسية في الوطن العربي / ط١/ اتحاد الكتاب العرب / دمشق ١٩٩٧.

(٣)- Shinqiti Folk Literature and Song by: H. T. Norris Oxford P.P51- 74 ترجمة: كاظم سعد الدين. ضمن مجلة «التراث الشعبي» / العدد الثاني عشر/ السنة العاشرة، دار الجاحظ/ بغداد.

(٤)- البردوني، عبد الله: الثقافة والثورة في اليمن / ص٣٦٠/ ط١/ مطبعة الكاتب العربي/ دمشق ١٩٩١.

(٥)- رحومة، د. محمد محمود. كلية الدراسات العربية / جامعة المنيا/ مصر: الدائرة والخروج دراسة في شعر البردوني ١٩٩١.

(٦)- القضاة، د. محمد أحمد: شعر عبد الله البردوني. المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت ١٩٩٧.

(٧)- عسيران، ليلى: قلعة الأسطة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ط١/ بيروت ١٩٩٢.

كتـاب الشـهر

البنية الجمالية في الفكر العربي-الإسلامي

عرض وتقديم:
محمد سليمان حسن

عن وزارة الثقافة السورية، وضمن سلسلة دراسات فكرية، صدر الكتاب /٣٥/ تحت عنوان «البنية الجمالية في الفكر العربي - الإسلامي». لمؤلفه، الدكتور سعد الدين كليب. يقع الكتاب في /٣٤٠/ صفحة من القطع الكبير. ضم بين دفتيه،

(*) محمد سليمان حسن: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والإجتماعية. من أعماله: «دراسات في الفلسفة الأوروبية».

مقدمة، وخاتمة، و/ ٥/ فصول متتابعة. الكتاب من اصدارات عام / ١٩٩٧/. في دراستنا هذه، نقدم تعريفاً بالكتاب ومحتوياته، وفق الأساسي والمعرفي من طروحات المؤلف.

يقول المؤلف في مقدمة كتابه: يشكل الفكر الجمالي العربي - الإسلامي، حلقة هامة من حلقات الفكر الجمالي الإنساني. لأسباب تاريخية، وعمق طروحاته المعرفية للمسائل الجمالية. مدللاً ذلك، بارتباط الفكر الجمالي، بكل من مبحث الالهيات، والمحبة، واللذة، والحواس، والقوى الإنسانية. وعلى الرغم من ذلك، يرى المؤلف، أن البحث في القضايا الجمالية في التراث العربي -الإسلامي، ظل ضعيفاً، قليل المردود، يعاني الإهمال. على الرغم من معرفتنا لجماليات الأمم الأخرى. ويرى المؤلف، أن دراستنا لذلك، تنبع من ضرورة دراسة هذا التراث، وربطه بالاطروحات الجمالية العربية المعاصرة. عبر القراءة المعاصرة للتراث الجمالي، كما فعل أسلافنا من العرب والمسلمين. لقد التفت هذا البحث، إلى الفكر الجمالي الفلسفي والصوفي، لما يشتركون به من أخذ بنظرية الفيض، التي أسست للفكر الجمالي. فما هي نظرية الفيض، وماعلاقتها بمبحث علم الجمال العربي - الإسلامي؟

الفصل الأول: نظرية الفيض في الفلسفة والتصوف: لقد شكلت نظرية الفيض، منعطفاً أساسياً في بنية الفكر العربي - الإسلامي، في العصر الوسيط، ومازالت ماثلة حتى الآن في الفكر الصوفي بعامة. والحديث عن نظرية الفيض لايتأتى من مؤثراتها الخارجية، بقدر ماهو حديث عن منهج معرفي في فهم الذات الإلهية والكون والطبيعة والمجتمع. فعلى الرغم من أصول النظرية اليونانية والفارسية. فقد أصبحت، مُلْك الفكر العربي - الإسلامي، بما طورها ووظفها، بما ينسجم والخاص الإجتماعي - التاريخي، والأهداف الايديولوجية المعلقة والمستترة. فضلاً عن الوعي الديني الذي كان حاضراً فيها على الدوام. إن لنظرية الفيض في

الفكر العربي- الإسلامي، وظيفتين أساسيتين، هما: الوظيفة المعرفية المتحددة بوعي الوجود صيرورة وسيرورة، والعلاقة فيما بين الثنائيات الإسلامية. والوظيفة الايديولوجية المتحددة بوعي الوجود الإجتماعي كائناً، ومايبنغي أن يكون، مع موقف قيمي منه. لقد دخلت نظرية الفيض الى الثقافة العربية - الإسلامية، في القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري) بوساطة الترجمة الناشطة، من طريقين إثنين: الطريق الغربي اليوناني (مدرسة الاسكندرية)، والطريق الشرقي- الفارسي (مدرسة حران). ولقد أثر كلٌ من هذين الشكلين في صياغة الأشكال التي أخذتها نظرية الفيض العربية - الإسلامية، على المستويين الفلسفي، والصوفي. ويسحب المؤلف نظرية الفيض إلى أبعد من ذلك، إذ يعيدها الى الغنوصية في القرنين الثاني والثالث الميلاديين، بشكلها الاسطوري. بل هي فكرة شرقية متأصلة - (ص١١٢- ١٥).

أما الشكل الغربي للنظرية: فقد ظهر في تُساعيات أفلوطين، إذ يقسم أفلوطين العالم الى عالمين: عالم المعقول وهو الحقيقي، وعالم المحسوس وهو الزائف أو غير الحقيقي. ثم يقسم العالم الأول إلى ثلاثة معقولات أو أقانيم، وهي: الواحد والعقل والنفس. مؤكداً على أن الواحد (الإله) هو مركز الفيض الذي تستمد منه الموجودات المعقولة والمحسوسة وجودها: فالواحد، يفيض، فيتكون العقل الذي يفيض فتتكون النفس، التي تفيض، فتتكون المادة. وعند المادة يستنفد الفيض امكانيته، فلا يترتب على المادة أي فيض أو ابداع. أما صفات هذه الفيوضات فيوضحها أفلوطين بقوله: إن الإله يتصف «باللامتناهي، الأول، الواحد، المعقول». أما العقل الذي هو الموجود الثاني، فيتصف ببعض الصفات التي للواحد، بسبب قربه منه، ويفترق عنه من حيث أنه ذو موضوع يتفكر فيه. أي يمارس فعل التعقل. أما النفس فتأتي بالمرتبة الثالثة وتتصل بالعقل عبر الشوق الذي يعبر عنه أفلوطين قائلاً: «فلنضع الخير في المركز، والعقل في دائرة ثابتة، والنفس

في دائرة متحركة يحركها الشوق، إذ أن العقل يمتلك الخير مباشرة ويفهمه. أما النفس فتشتاق إلى الخير الذي هو وراء الوجود». وبوصول الفيض الإلهي الى النفس، يكون قد استنفد امكانيته من حيث انتاج المعقولات، ليتحول الى انتاج المحسوسات، التي يعد وجودها زائفاً وغير حقيقي. إنها عَدَمٌ، لأنها لاارتباط لها بالمعقول. بما يعتبرها شراً محضاً. ولكن كيف يتأتى الشر من الخير بالفيض، وكيف يفيض الشر من الخير؟. يرى أفلوطين «إن الشر ليس من الذات الإلهية، بل من ذات الموجودات المادية، بما يخالف جوهرها، فيتشكل الشر». لكن يمكن أن تتصف بالخير. وذلك من خلال اتصال النفوس الجزئية بالنفوس الكلية. وبسبب من نظرية الفيض، فإن أفلوطين يذهب إلى القول بوحدة الوجود، فكل مافي الكون مرتبط بعضه ببعض. (ص١٦، ٢١).

أما الشكل الشرقي للنظرية: فقد ظهر عند الصابئة، الذين قسموا الوجود إلى وجودين اثنين: روحاني وجسماني. الأول نوراني علوي نظيف، والثاني جسماني سفلي كثيف. ويكمن منطلق هذا التقسيم الوجودي في المادة التي يعدها الصابئة عدماً أو أصلاً للشر. وهي الفاصل بين وجود متناقضين. أما السبب الموجد للعالمين، فهو عملية الفيض. الذي يراه الصابئة في موجودات روحية عشرة. وهي الباري والعقل والنفس والروحانيات السبعة. ومايميز الوجودات الثلاثة الأولى عدم تحيزها في المكان، ووجودها على سبيل الايجاب بالذات. والنفس هي التي تفيض الروحاني الأول، الذي يفيض الثاني، وهكذا دواليك إلى السابع، الذي يفيض، فتتكون الهيولى التي «تقبل الصور من واهب الصور». وهذه الروحانيات السبعة تعتبر عند الصابئة بأنها آلهة صغرى. ولذلك عبدها الصابئة لارتباطها بالكواكب التي تحل فيها الروحانيات السبعة. فهي تتمايز عن الموجودات الثلاثة الأولى بأنها متحيزة في المكان، ويمكن الكلام عن الروحانيات، عند الصابئة، من زاويتين: الأولى زاوية العلاقة بينها وبين

الباري، وهي علاقة تعبدية. والثانية زاوية العلاقة بين الروحانيات والعالم الأرضي بيئة وكائناً حياً وظواهر مناخية وطبيعية. فنجد أن الروحانيات تقوم بالعناية بذلك العالم وتسيير أموره. وبهذا فإن الروحانيات معبودة عابدة. معبودة من البشر، وعابدة للباري. كما أن علوم الروحانيات تتصف بالكلية والفعلية والفطرية. أما الجسمانيات فهي علوم جزئية انفعالية كسبية. ويرفض الصابئة وجود الأنبياء، مؤكدين أن كل إنسان يمكنه الاتصال بالباري، بواسطة الروحانيات، بالتخلص من بدنيته، بالطقوس والعبادات. (ص٢٢، ٢٧).

نظرية الفيض عند الفارابي: إن منظومة الفارابي الفلسفية أنبنت أساساً على نظرية الفيض. وهو في أسلمته لذلك كان يؤسلم نظرية ذات بنية مفتوحة بفهم ذي بنية تأويلية مفتوحة للنص القرآني. يصف الفارابي الموجود الأول بأنه «السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها». وهو «أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته..» كما أنه «ليس بمادة ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلاً... ولا أيضاً له صورة». فالصورة لا توجد عند الفارابي إلا في مادة. وبهذا فهو «بريء من جميع أنحاء النقص». ولكن كيف تفيض منه سائر الموجودات؟. يرى الفارابي أنه «متى وجد للأول الوجود الذي هو، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات». فيفيض عنه ممكن الوجود الذي هو سائر الموجودات الأخرى. المفارقة للمادة والموجودة فيها. أما بالنسبة إلى مراتب الفيض. فتكون على النحو التالي «حيث يفيض من الأول وجود الثاني. فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متسجم أصلاً ولا هو في مادة. يعقل ذاته ويعقل الأول. فينتج الثالث. وهكذا دواليك. إلى العقل الحادي عشر. فكل عقل ينجم عنه وجودان: وجود عقلي مفارق، ووجود جرمي أو مادي. والجرم السماوي يفيض عن عقل ذاته الخاصة. والأجرام السماوية بعد الجرم السماوي الأول، تنتج الكواكب الثابتة والسماء الأولى بدءاً بزحل وانتهاءً بالقمر. أما العقل الحادي عشر

ليس وجوده في مادة. ينجم عنه وجود مادي أرضي. يقول الفارابي: «. . . وعند كرة القمر تنتهي الأجسام السماوية». عن العقل الفعال (العقل العاشر) الذي ينجم عنه وجود مادي أرضي، تكون منه الأجسام الأرضية. وهو الموكل بعالم الكون والفساد. حيث يفيض فتتشكل الهيولى أو المادة الأولى المشتركة، ثم تبدأ الفيوضات الأخرى التي تكون عالمنا المادي بتراتبية مفاضلة بين الوجودات. من الأدنى إلى الأعلى، بدءاً بالعناصر الأربعة وانتهاء بالإنسان. والإنسان هو وحده الذي يتمكن من الاتصال بالعقل الفعال بواسطة قوته الناطقة. بذلك نصل إلى القول: إن الفارابي في اتكائه على نظرية الفيض. كان يتكىء على منهج عقلي – ميتافيزيقي في فهم الذات الإلهية والكون والمجتمع. إنه يدافع عن حق الإنسان في الوجود الكامل والفاضل. (ص٢٨، ٣٧).

نظرية الفيض عند اخوان الصفا: لقد حاول اخوان الصفا من أجل التأسيس لمشروعهم الإجتماعي – السياسي، الاستفادة من كل العلوم بما فيها نظرية الفيض. الذي يقول بها اخوان الصفا انطلاقاً من الله تعالى الذي يفيض وصولاً إلى الجسم المطلق عبر العقل الفعال، والنفس الكلية والهيولى الأولى. وهي موجودات روحانية. إن الباري يفيض، بشكل طبيعي وغير قصدي فيكون العقل الفعال الذي به يتواصل الفيض، وبه تقوم النفس الكلية بالتأثير في الهيولى، لتكون الموجودات الجسمية. وينطلق اخوان الصفا، في تحديد الأفضلية في الموجودات، من بدهية تقوم على الوجود المتقدم على البقاء والكمال والتمام والوجود. ومنه يحتفظ الفائض لنفسه بصفة واحدة، ويفيض بقية الصفات. فللباري العلة الأولى، وللعقل الفعال الكمال، وللنفس التمام، وللهيولى الأول البقاء. أما الجسم فيبقى له الوجود فقط. فالأفضلية لاتكمن في تراتبية الوجود فحسب، بل في طبيعة الوجود أيضاً. والعقل الفعال فيه مخازن الصور المادية، الموكولة إلى النفس الكلية والهيولى الأولى لإظهارها، حيث تغذي الهيولى الأولى الصورة

بالمادة. لكن المشكلة بالنسبة لاخوان الصفا، تتعلق بالموجودات الجسمانية، عددها، الذي اختلف اخوان الصفا في تحديده. وطريقة فيضها وأولويتها، الذي عبروا عنه بنظرات عدة، مما ساهم في تعقيد المسألة، وأدخل نظرية الفيض لدى إخوان الصفا في خانة التلفيقية والتوفيقية، الذي اتسم به مشروعهم الفكري بعامة. ص(٣٨، ٤٦).

نظرية الفيض عند ابن سينا: ينطلق ابن سينا من تمييزه بين نوعين من الوجود، واجب الوجود، وممكن الوجود، الأول، موجود بذاته، والثاني بغيره. ويقرر ابن سينا أن وجود العالم من واجب الوجود بذاته غير قصدي ولاهادف ولاغرض ولاغاية. وإنما الوجود علاقة لزوم وتتبع لوجوده. أما سيرورة ذلك الفيض، فتتم من خلال فيض ثان، فحواه: تعقل العقل الواجب الوجود أو الأول، وتعقله لذاته، وبما هو ممكن الوجود بذاته. ويفاضل ابن سينا في هذا المجال، بين الوجود العقلي والوجود الصوري والوجود المادي، فيرى أن الأول هو الأفضل لعلاقته بواجب الوجود، ثم الوجود الصوري، لأنه ينجم عن علاقة العقل بذاته، أما الوجود المادي فهو الأخير، المعلول للوجود الصوري. ويمتد هذا التفاضل ليشمل العقول المفارقة في بعدها أو قربها من واجب الوجود. كما أن العقل الفعال وهو الأخير لاينجم عنه فيض العقول: أما عن وجود الكائنات الأرضية فلا يكاد ابن سينا يختلف عن الفارابي في طرحه للاختلاطات. ويرى ابن سينا أن «غاية كمال العالم أن يحدث فيه الإنسان». وأن غاية الإنسان «أن يحصل بكماله لقوته النظرية العقل المستفاد، ولقوته العملية العدالة. وهاهنا يختم الشرف في عالم المعاد». (ص ٤٧، ٥٢).

نظرية الفيض عند السهروردي: لقد أقام السهروردي منظومته الصوفية الاشراقية (القرن السادس الهجري) على منظومة ابن سينا الفلسفية. منطلقاً من بدهية عقلية، ميتافيزيقية، فحواها أن ثمة واجباً وممكناً وممتنعاً. «فالواجب ضروري الوجود، والممتنع ضروري العدم، والممكن ما

لاضرورة في وجوده ولافي عدمه. والممكن يجب ويمتنع بغيره». إن «واجد الوجود واحد من جميع الوجوه» حيث يفيض العوالم الثلاثة وهي: عالم العقل، وعالم النفس، وعالم الجسم. أما آلية الفيض فهي آلية ثلاثية: فبتعقل الوجوب يوجب عقلاً، وبتعقل إمكانه يوجب جرماً، وبما يعقل ماهيته يوجب نفساً. فالعقول المفارقة أو الملائكة هي الأنوار القاهرة التي فاضت عن «النور الأشد» المتحصل بالمشاهدة، المؤدي بالضرورة إلى أن الأثر الناجم عنها نفسي- انفعالي لاعقلي - منطقي وهذا مايقول به السهروردي. وهذه العقول أو الأنوار لاتتغير. بل هي ثابتة سرمدية. (ص٥٣، ٥٧).

نظرية الفيض عند ابن عربي: لقد أخذ ابن عربي في نظرية الفيض بوجهة النظر الغربية (الأفلوطينية). (الحق والعقل والنفس). حيث أن الحق أفاض، فكان العقل العارف بما قبله ومابعده. يعرف الحق تعالى والنفس والأجسام: أما النفس الفائضة عن العقل فيقع على عاتقها الفعل في المادة بأن تفيض الصور عليها، فتعطيها حياة وحركة. وهكذا فإن سيرورة الفيض، هي تحرك الصورة نحو المادة كي يكون لها وجود مادي. إن غاية الفيض، أن يحدث الإنسان الذي من دونه لايحصل التكامل. ويميز ابن عربي بين نوعين من الفيض وهما: الفيض الأقدس والفيض المقدس. أما الأول «فهو تجلي الذات الأحدية لنفسها في صور جميع الممكنات التي يتصور وجودها فيها بالقوة. والثاني هو «ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس. كما يعبر ابن عربي بقوله: «إن الإنسان هو أكمل النسخ. وأتم المنشآت له، مخلوق على الواحدية لا الأحدية». وهو يرى في نهاية الفيض كمال الفيض، وليس نقصه وتلاشيه. والكمال هو وجود الصورة والمادة. وهذا ماهو موجود في العالم السفلي. إذ المادة شرط لازب للكمال. وبهذا يدخل ابن عربي في نظرية الفيض مفهوم وحدة الوجود. (ص٥٨، ٦٤).

الفصل الثاني: مفهوم الكمال جوهراً في الفكر العربي الإسلامي: لقدأقام الفكر الجمالي العربي - الإسلامي منظومته الجمالية على مفهوم الكمال، المتساوق فكرياً مع نظرية الفيض، بحيث يصعب الفصل بينهما نظرياً على الأقل. وعلى هذا، فإن التحديد الجمالي يتبدى هو الآخر بأجناسه المختلفة من الإلهي إلى الإنساني، ومن الروحي إلى المادي. بحيث نستنتج، أن تلك المنظومة الجمالية قائمة بنيوياً على مفهوم الكمال.

وقد يخيل للدارس الجمالي، أن مفهوم الكمال بات مفهوماً جمالياً، لوروده فيه، وارتباطه بكل من الجلال والجمال. غير أن المدقق يصل إلى أن الكمال هو الأصل. فالكمال في الشيء هو الذي يجعله جليلاً أو جميلاً. وافتقاده يجعله قبيحاً. وبهذا فإن الفكر العربي- الإسلامي قد تناول مفهوم الكمال من مستويات ثلاثة: المستوى الوجودي والمستوى المعرفي والمستوى الجمالي. وهذه المستويات تتداخل وتتكامل، لايمكن العزل بينها، وتساهم في تحديد كل منها، وهو مايجعلنا نتحدث عن الكمال بوصفه محوراً وجوهراً للقيم الجمالية في الفكر الجمالي العربي - الإسلامي. (ص٧٩، ٨٣).

تعريف المفهوم: يتحدد مفهوم الكمال، في ذلك الفكر، بحصول الموجود على سماته الوجودية الخاصة به المميزة له من سواه. ويحدده المؤلف من خلال ايراده لتعريفات عدة. فابن سبعين يرى أن «حد الكمال هو الذي لايقبل الزيادة ويختل بالنقصان». ويوحد ابن سينا بين ثلاثة مفاهيم هي النقص والشر والعدم وذلك في قوله: «والشر هو العدم، ولاكل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته». بينما يذهب أخوان الصفا إلى القول «بكمال الموجودات ذاتياً، ونقصانها بالنسبة إلى الأعلى منها. وبذلك فإن الموجودات الزائلة كاملة على صعيد الوجود، ناقصة على صعيد البقاء». والحق أن هذا الطرح لمفهوم الكمال، يكاد ينظم الفكر الجمالي العربي - الإسلامي، بغض النظر عن طبيعة المعالجة، وهو،

أن الموجودات العقلية والمادية والحسية كافة كاملة ذاتياً، وناقصة بالنسبة الى موجدها (الله)، الذي هو الكمال المطلق، الذي لايقبل الزيادة ولا النقصان.

ولايخرج ابن الدباغ وابن الخطيب عما قاله ابن سبعين. فيقول الأول في تعريف الكمال: «حضور جميع الصفات المحمودة للشيء». ويقول الثاني: «هو جميع الصفات المحمودة لذلك الشيء».

وغالباً مايتم تحديد مفهوم الكمال في الفكر الجمالي العربي-الإسلامي، من خلال تحديد مفهوم الكمال الإلهي، ومفاضلته مع الكمال الإنساني. بتفوق الأول على الثاني. يقول الفارابي في ذلك. «إن الكمال الإنساني هو كمال بالعرض، أما الكمال الإلهي، فهو كمال بالجوهر». أما ابن سينا فيرى العلاقة من منظور الواجب والممكن. «فكمال واجب الوجود واجب بذاته، على خلاف كمال ممكن الوجود الذي هو كمال ممكن بغيره». وينظر ابن باجة والسهروردي إلى المسألة من منظور الغنى والفقر. يقول ابن باجة «والإنسان الكامل الفطرة هو الذي فطر على أن يكون لنفسه» بينما يقول السهروردي: «والغني هو الذي لايحتاج في ذاته وكماله إلى غيره».

وينظر ابن سبعين إلى المسألة من منظور الأصالة والالتزام. حيث يرى: أن الله هو كل كمال بالأصالة، وأن الإنسان هو كل نقص بالأصالة. أما كمال الإنسان فيكمل بالالتزام، على حين أن كمال الله ماهوي». وبذلك يؤكد ابن سبعين الوحدة المطلقة.

أما ابن عربي فينظر إلى المسألة من منظور الزيادة. فكمال لايقبل الزيادة، هو كمال الله، وكمال يقبلها، هو كمال الإنسان. فالكمال المطلق خاص بالله وحده.

إن الاتفاق العام على أن ثمة نوعين من الكمال: نوعاً مطلقاً ونوعاً مقيداً، يعني، أن ثمة منهجاً عقلياً واحداً ينظم التفكير العربي الإسلامي. وهو منهج عقلي ميتافيزيقي ينطلق مما هو روحاني لمحاكمة ماهو مادي

ملموس. وتجدر الإشارة إلى أن هذين النوعين من الكمال يشملان كل الكمالات. فمن حيث النوع، هناك، الكمال المطلق، والكمال المقيد. أما من حيث الجنس، فثمة العديد من الكمالات هي: الكمال الإلهي والروحاني. الكمال في الكائنات. الكمال العقلي. الكمال الأخلاقي. الكمال الإجتماعي. الكمال الفني.

نستعرض في تقديمنا هذا، الكمال الفني، لعلاقته المباشرة بموضوع البنية الجمالية. ماهية هذا الكتاب.

اقتصر المؤلف، في بحثه للكمال الفني، على نوعين هما: الشعر والموسيقا، لما لهما من أهمية في التراث الفكري الجمالي.

يذهب الفارابي إلى أن ثمة درجتين اثنتين من الكمال في الشعر. ترتبط الأولى بالمحاكاة والتخييل. وترتبط الثانية بعلاقة الشعر بالموسيقى من حيث هي فن. أي من الناحية الفنية للشعر، ومن ناحية التأثير الجمالي له. وبذلك يذهب الفارابي إلى أن الشعر لايصل إلى كماله الأخير إلا بالموسيقا. يقول الفارابي «يكون القول (الشعري) في كماله ونقصانه بحسب مشابهة الأمور من قربها وبعدها». فكلما كانت المحاكاة أو المشابهة أقرب، كان الكمال الفني في الشعر أوضح. والمحاكاة عند فلاسفة العرب - المسلمين، لاتعني المطابقة، بل تحمل معنى التشبيه والتمثيل. يقول الفارابي «فقد تبين أن القول الشعري هو التمثيل». وبالتالي، فالتمثيل يميل إلى المحاكاة والتخييل.

هذا مادفع ابن سينا إلى تقدير أهمية المحاكاة، بقوله إن المحاكاة لذيذة وخصوصاً عند الإنسان». ويقدر أهمية التخييل بقوله: «إن الرونق المستفاد بالاستعارة والتبديل سببه الاستغراب... يستشعره الإنسان من مشاهدة الناس الغرباء...».

أما موضوع المحاكاة والتخييل، فيحدده الفارابي في ستة أصناف: ثلاثة منها محمودة، تنبغي محاكاتها والتخييل بها. وثلاثة مذمومة ينبغي

الابتعاد عنها. أما المحمودة فأولها: صلاح القوة الناطقة. وثانيها إصلاح العوارض المنسوبة إلى القوة من عوارض النفس. وثالثها، إصلاح العوارض المنسوبة إلى الضعف واللين من عوارض النفس. أما الثلاثة المذمومة فهي المضادة للأولى المحمودة. أن تصير النفس إلى الاعتدال، وتبتعد عن الإفراط. وأن تكون أهلاً للخيرات وللفضائل والأمور الإلهية. فتصير أهلاً للدخول في السعادة القصوى.

يتوضح من ذلك، أن المحاكاة والتخييل لايرتبطان، عند الفارابي بالأشياء الحسية- المادية. بل بماهو نفسي وأخلاقي وإلهي. وبالتالي، فإن المحاكاة والتخييل ليسا سوى أداتين للوصول إلى كمال فني يستوعب الكمالات الإلهية والأخلاقية والنفسية.

أما بالنسبة الى الدرجة الثانية أو النهائية من هذا الكمال، عند الفارابي، فهي علاقة الشعر بالموسيقا. حيث يؤكد «أن الأقاويل الشعرية إذا قرنت بأفعال الألحان الملذة تصير الأقاويل الشعرية أكمل، وأحرى أن ينال بها المقصود نيلاً أسرع». فالغناء، هو الكمال النهائي لكل من الموسيقا والشعر.

وللموسيقا أيضاً كمالان. الأول داخلي يرتبط باجتماع الألحان الطبيعية، والثاني خارجي يرتبط بعلاقة الموسيقا بالشعر. ويصنف الفارابي الألحان الطبيعية بثلاثة أنواع «الملذة والانفعالية والمخيلة. والألحان الطبيعية للإنسان. وما اجتمعت فيه هذه الثلاثة فهو لامحالة أكمل وأفضل وأنفع».

بعد ذلك، ماهي النتائج الممكنة للكمال بمختلف أنواعه وأجناسه؟

إن توكيد مقولة الكمال جوهراً. يقودنا إلى نتائج خمسة هي: الجلال والجمال والسعادة واللذة والفاعلية. وهي نتائج مترابطة فيما بينها، ومرتبطة بجوهرها. وهو ماسنقدمه في الفصول القادمة.

-الفصل الثالث: القيم الجمالية: لقد صرف الفكر الجمالي العربي- الإسلامي اهتمامه الى قيم الجلال والجمال، ولم يكن ليهتم بقيم

القبح والمعذب إلا عرضاً أو بالإضافة . حيث يصح القول ، إن هذا الفكر ، فكر الجلال والجمال . ويعيد المؤلف ذلك لارتباط المبحث الجمالي بمبحث الالهيات ، ومبحث اللذة . ومبحث المحبة ، مما يعني الارتباط بمبحث الكمال المرتبط بالموجود الأول أو (الله) . فالهدف ، تبيان الجلال والجمال في الكمال الالهي ، وفيوضات الجمالات عنه . لقد صرف هذا الفكر اهتمامه الى الجلال والجمال في الدرجة الأولى ، وإلى القبح بالدرجة الثانية ، ثم مفهوم المعذب في الدرجة الثالثة .

أما **الجلال** فقد ارتبط على الدوام بالذات والصفات والأفعال الالهية . والسمات العامة التي تنظم الظواهر والأشياء الجليلة . سواء المادية أم الروحية أم الالهية أم الاجتماعية .

ويذهب الفارابي إلى «أن العظمة والجلالة والمجد في الشيء إنما يكون بحسب كماله . والأول (الله) لما كان كماله بائناً لكل كمال ، كانت عظمته وجلاله ومجده بائناً لكل عظمة ومجد» . وهذا مايعني : إن الكمال هو الجوهر في الجلال . والعظمة والمجد من أهم سمات الجليل . وأن الجلال الإلهي فوق كل جلال . لأن جوهره وهو الكمال الإلهي ، فوق كل كمال . وبالتالي فإن الجلال الإلهي ، هو الجلال الحقيقي .

ماقدمه الفارابي ، هو مادفع الداعية الاسماعيلي «أحمد حميد الدين الكرماني» إلى القول «إنه تعالى وراء الكمال وفوق الجلال» منعاً للصفات عنه . حيث يؤكد الكرماني «أن الهيبة والبهاء والقدرة والكبرياء والعظمة والمجد والعلاء والبهجة والضياء والغبطة والمسرة للأشياء كلها في كمالها الثاني» . فالكمال الأول خاص بالله وهو خارج الوصف . أما الكمال الثاني ، فهو الكمال بالعرض ، أي بالصفات . وهذا مايقود إلى تأكيد جوهرية الكمال بالنسبة الى الجلال . بالإضافة الى الصفات .

وهذا مايذهب إليه الجيلاني بقوله : «إن الجلال عبارة عن صفات العظمة والكبرياء والمجد والثناء» . ويؤكد ذلك ابن الدباغ بقوله : إن هذا

مشاهد لصفات الجلال». وقد أضاف فلاسفة الاسلام وأعلام التصوف لاكتمال الكمال في الجلال صفة «القهر». فالجليل الذي هو كامل هو قاهر أيضاً. إنه قاهر الذوات التي تشاهده وتتلقاه. يقول ابن الخطيب «إن القهر سر الجلال». ويعرف ابن عربي الجلال بقوله: «نعوت القهر من الحضرة الإلهية». المرتبط بالهيبة بأنها «أثر مشاهدة جلال الله في القلب». مما يؤكد الصفة النفسية والانفعالية للجلال في الكمال عند ابن عربي. كما أنه يعترض على اعتبار بعض الصوفية أن الهيبة والأنس وصفان لله. وهذا محال. فهما وصفان للإنسان لا الله. على حين أن الجلال والجمال وصفان لله. فابن عربي يميز بين الجلال والهيبة، والجمال والأنس. فالهيبة في أثر الجلال، والأنس من أثر الجمال.

إن الفكر الجمالي العربي - الإسلامي يحدد مفهوم الجليل من خلال الصفات الذاتية للشيء. وعلاقة تلك الصفات بالإنسان. ذلك هو التحديد العام لمفهوم الجليل. ص(١٣٩، ١٦٤).

أما مبحث **الجمال**، في الفكر الجمالي العربي- الإسلامي، فهو الأكثر تنوعاً واتساعاً من مبحث الجلال. حيث يسم كافة الموجودات باختلاف درجات وجودها. إن ثمة إقراراً بأن الجمال هو السمة المشتركة بين الموجودات كافة. وكما أن هناك الكمال في الجلال. أيضاً هناك الكمال في الجمال. حيث يؤكد الفارابي «أن الجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل ويحصل له كماله الأخير». ويؤكد الكرماني «كلما كان الشيء المدْرَك أجمع للكمال والجمال والزينة والبهاء والحسن والضياء والموافقة لمدْرِكه، كان فرح المدْرِك له به أعظم». ويقول ابن سينا «لايمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، عريّة عن كل واحد من أنحاء النقص». ويقول ابن الخطيب: «الكمال مظهر الجمال ومجلى له، وهو كالمادة لصورته». ويرى السهروردي: «أن جمال

كل شيء هو حصول كماله اللايق به» . أما النابلسي فيرى أن الكمال هو «الجامع للجلال والجمال» .

وعلى الرغم من أهمية الكمال في تحديد الجمال، إلا أنه لايؤدي وحده إلى أن يكون الموجود جميلاً . فلابد أن يتصف الموجود بالاعتدال علاوة على الكمال . ويعرف ابن عربي الاعتدال بأنه «المرتبة الوسطى المحمودة بين النقيضين المذمومين» . و «المعتدل بينهما الغير مائل الى أحد الطرفين ميلاً كلياً هو المحمود» . وهذا ينطبق على الماديات، كما ينطبق على المعنويات .

وهذا مايؤدي الى القول بأن مفهوم الاعتدال يرتبط بطبيعة كل نوع، وكل جنس من الأنواع والأجناس . فما تعتدل به الروحانيات لاتعتدل به الجسمانيات، ومايعتدل به الإنسان لاتعتدل به الغزلان . . . الخ . إن الاعتدال في الحياة الإنسانية عند ابن عربي مثلاً يكمن في الجمع بين عالم الأنوار وعالم الظلمة، بين الروحاني والجسماني . وبغير ذلك مفسدة . وانطباق هذا المفهوم على كل الموجودات بالعلاقة كحد وسط، أدى الى اعتباره مصدراً لكثير من المصطلحات الجمالية في الفكر العربي - الإسلامي .

نصل مما سلف إلى أن الكمال الموصوف بالاعتدال هو المحل الذي يسكن فيه الجمال . بمعنى أن الجمال يرتبط بالنفس لا بالمادة . فليست المادة سوى حامل غير حيادي للجمال .

ولكن هذا الروحاني اللطيف لايمكنه أن يتبدى إلا بذلك الجسماني الكثيف . على أن يكون ذا اعتدال . دون اتحاد بينهما . ولهذا، لاغرابة في أن يعد الجمال شيئاً زائداً على الجسمية . يقول التوحيدي: «هي سبب حُسن كل حُسن، وهي التي تفيض بالحسن على غيرها، إذ كانت معدنه ومبدأه، وإنما نالت الأشياء كلها الحسن والجمال والبهاء منها وبها» . ولهذا يمكن القول،

بأن وصف الأشياء المادية بالجمال هو من قبيل المجاز لا الحقيقة. لأن الجمال شيء خارج عن صفاتها المادية.

أما **القبح**، المقولة الثالثة في الفكر الجمالي العربي- الإسلامي. فاعتبرت ثانوية. فالقبح عارض من العوارض الذاتية أو الخارجية. فلا يمكن أن يكون القبح جوهرياً، لانتفاء كونه صفة من صفات الله. كما أن القبح يرتبط بالعدم، كما ارتبط الكمال بالوجود. أي مالايحصل على كماله اللائق به الممكن له. هو عدم الكمال.

ويحصر ابن سينا العدم بالمادة، مما يقتضي القبح وذلك «مثل المادة التي يتكون منها إنسان أو فرس، إذ عرض لها من الأسباب الطارئة ماجعلها أردأ مزاجاً وأعصى جوهراً. فلم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم. فتشوهت الخلقة، ولم يوجد المحتاج إليه من كمال المزاج والبنية، لا لأن الفاعل حرم، بل لأن المنفعل لم يقبل». فالقبح في الصورة ينتج عن عوارض المادة، لانعدام القدرة على تشكلها. وبالتالي فالجمال هو الأساس والقبح هو العرض. والمادة لاتكتمل إلا بالصورة، أما الصورة فكاملة قبل المادة وبعدها.

ووظيفة القبح تكمن في تبيان الخير أو الجمال. ضرورة من أجل تبيان الجمال. وهو مايقرره الجيلاني قائلاً: «القبيح من العالم كالمليح منه باعتبار كونه مجلى من جمالي الجمال الإلهي، لا باعتبار تنوع الجمال. فإن من الحسن أيضاً إبراز جنس القبيح على قبحه لحفظ مرتبته من الوجود». أمام ذلك يتبدى القبح، ليس قبحاً في الأصل، بل هو جمال. ولكن من نوع خاص.

كما حدد المؤلف بعض صفات القبح بالتنافر. وانعدام القبح الكلي والمطلق كما هو لدى الكمال والجمال. وارتباط القبح الباطن بالشرور الأخلاقية. على نفس الوتيرة من التحديدات السابقة، والمقبوسات المعرفية. بقي لدينا **المعذب**، المقولة الأخيرة في القيم الجمالية للفكر العربي -

الإسلامي. فقد عالج الفكر العربي - الإسلامي هذه المقولة جمالياً بشرح كثير. بحيث لايمكن فهم مفهوم المعذَّب جمالياً إلا من خلال مقولته المعرفية فلسفياً.

والانطلاقة الأولى لمفهوم المعذَّب تنطلق من تحديدات نظرية الفيض لعوالم الوجود. إذ وضعت المعذَّب في العالم النفساني المترنح بين الروحاني والجسماني. مما قاد إلى مفهوم المعذب. «فإذ هي توجهت نحو العقل لتستمد منه الخير اشتغلت عن إفادتها الهيولى ذلك الخير، وإذ هي أقبلت على الهيولى لتمدها بذلك الخير اشتغلت عن العقل وقبول فضائله» بتعبير اخوان الصفا.

إنها معاناة النفس الكلية، المتأرجحة بين النوراني والظلماني. ومايحصل في النفس الكلية، يحصل على أشده في النفوس الجزئية المعيشة في البدن. فيحرمها من عاملها. وهذا هو العذاب الأول، مما يعني أن ثمة حكماً عاماً على الإنسانية بأن تكون معذبة. من حيث المطلق والبداية. وكل محاولات الخروج العقلية والروحية، وتجاوز البدنية، لم تمنع من وجود المعذب في النفساني الجزئي على الأقل (الإنساني) لارتباطه بالبدني. والخلاص في أقصى حالاته فردياً. (ص١٣٩، ٢٢٢).

-**الفصل الرابع: اللذة الجمالية**: لم يتناول الفكر الجمالي العربي - الإسلامي، مفهوم اللذة كمصطلح علمي، محدد. لكنه تناوله في مجمل أبحاثه. ويندر أن نجد فيلسوفاً أو متصوفاً لم يكن له إسهام في معالجة اللذة عامة، والجمالية منها بخاصة. ويتأكد ذلك، من خلال ارتباط مبحث اللذة، بكل من مبحث الإلهيات والمحبة والحواس والقوى الإنسانية. وهي موضوعات هذا الفصل.

فعلى مستوى **الحواس والقوى** ثمة اتفاقٌ بين أهل البرهان والعرفان، أن الكمال المادي- الصوري للإنسان يتحدد على ماحصل للنبات والحيوان من حواس وقوى. فضلاً عن النفس الناطقة. يقول الفارابي في ذلك «فإذا حدث الإنسان فأول مايحدث فيه القوة الغاذية، ثم التي بها يحس

الملموس، ثم الطعوم، ثم الروائح، فالأصوات، فالألوان والمبصرات. ويحدث مع الحواس بها نزاع إلى مايحسه فيشتاقه أو يكرهه. ثم يحدث له القوة المتخيلة، ثم القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات وبها يميز بين الجميل والقبيح». والفارابي في ذلك، ينطلق من تراتبية تعتمد الأدنى نحو الأعلى. من القوة الغاذية إلى القوة العاقلة.

إن مايقول به الفارابي يعيده الفلاسفة والمتصوفة من بعده. ولايختلفون إلا في تعداد القوى الإنسانية وتراتبيتها فابن سينا ينطلق من تقسيم ثلاثي هو: قوى الحس المشترك، القوة الخيالية، القوة المتخيلة.

واخوان الصفا يرون «أن النفس الإنسانية تحوز خمس قوى أخر روحانية سيرتها غير سيرة الخمس الحساسة الجسمانية. وهي: المتخيلة، المفكرة، الحافظة، الناطقة، الصانعة. وذلك بادراكها رسوم المعلومات إدراكاً روحانياً من غير هيولاها. فأما الحساسة فلا تدرك محسوساتها إلا في الهيولى». وتصل هذه القوى، عند ابن الخطيب، إلى عشر قوى. وعلى أية حال، فإن ثمة ارتباطاً وظيفياً بين الحواس والقوى، فالحواس تخدم القوى. فابن عربي يذهب إلى تسمية الحواس بولادة الحس الذين يأتون بالجبايات الى خزانة الخيال» وفيها تخزن جبايات المبصرات والمسموعات والمشمومات والمطعومات والملموسات ومايتعلق بها. وبذلك، فإن الحواس هي رسل النفس الإنسانية إلى العالم الخارجي المحسوس. كما أن هناك تفاضلاً بين الحواس الظاهرة أيضاً. حيث نلحظ «أن البصر هو أشرف الحواس وأشدها تحقيقاً لمدركاته «ثم يليه السمع، الشم، الذوق، اللمس».

تلك هي القوى الظاهرة التي يراها الفكر العربي - الإسلامي ضرورية لحصول الإنسان على كماله المادي - الصوري. ومن خلاله يدرك العالم المحسوس. بالإضافة إلى كونه قابلاً للالتذاذ به. فما هو: **تعريف اللذة؟**

يعرف الفكر العربي- الإسلامي اللذة متساوقاً مع تعريفه للألم. فاللذة هي إدراك الملائم والألم إدراك المنافي.

ويقول ابن سينا «إن اللذة، كل قوة حصول كما لهالها . . .».
ويذهب الغزالي إلى أنّ «المدركات في انقسامها تنقسم الى مايوافق طبع المدرك ويلائمه ويلذه، وإلى ماينافيه وينافره ويؤلمه . . .». أما ابن الخطيب فيقول: «إنّ النفس إنما تحب الملائم على الجملة، وهو معنى الخير، وتكره المنافر وهو معنى الشر».

وعلى الرغم من أن التعريفات السابقة لم تغفل الجانب الذاتي في اللذة، وعلاقتها بالمحيط الطبيعاني والإجتماعي. إلاّ أنّ اللذة ارتبطت بشكل عام بالكمال والخير، على حين أن الألم يرتبط بالنقص والشر.

ومايعزز ذلك هو ارتباط اللذة بالمحبة. حيث يتم التوكيد أن كل لذيذ محبوب بالضرورة. وذلك يؤدي إلى أن للذة جانباً نفسياً لايمكن اغفاله. حيث تعمل عدة قوى إنسانية في الالتذاذ، حتى الحسي منه.

وإذا ماأتينا إلى أنواع اللذة. فقد حددها الباحث وفق مصادره بثلاثة أنواع متمايزة من حيث الموضوع والطبيعة والشدة وهي: اللذة الحسية، واللذة المعنوية - العقلية، واللذة الروحانية، واللذة الفنية. وهي مدار تقديمنا، لارتباطها المباشر بالموضوع.

نصطلح على اللذة الجمالية المتعلقة بالفن - باللذة الفنية، على الرغم من عدم ورود هذا المصطلح في الفكر الجمالي العربي- الإسلامي.

في آخر الرسالة الخامسة المتعلقة بالموسيقا من رسائل أخوان الصفا نقرأ «يُروى في الخيّز أنّ ألذّ نغمة يجدهاأهل الجنة وأطيب نغمة يسمعونها مناجاة الباري جلّ ثناؤه. . » ويقال إنّ موسى لما سمع مناجاة ربه «داخله الفرح والسرور واللذة مالم يتمالك نفسه حتى طَرِبَ وترنّم وصَغُرَ عنده بعد ذلك كلُّ النغمات والألحان والأصوات».

ويبدو واضحاً من هذين المقبوسين، أن اللذة الجمالية - السمعية هي أولى اللذات التي حصل عليها الإنسان - والخلق كله- وهو في الذرّ. كما أنها أعلى اللذات في عالم الخُلْدُ. وفي الحالين فإن المناجاة الإلهية هي الشكل الأمثل للذة الجمالية المرتبطة بما هو منَغُوم. ويتجاوز الأمر الإنسان

إلى سواه من الكائنات الجسمانية والروحانية. وكأن الموسيقا هي الناموس الذي ينظم الوجود بأسره، فيلتذ بها كل موجود بحسب مداركه.

ولكن. إذا كانت اللذة الجمالية ذات أساس وجودي في المخلوقات، فإن اللذة الفنية خاصة بالإنسان وحده. والإنسان هو الموجود الوحيد الذي يتمتع باللذات الجمالية كافة.

ويمكن التوكيد أن اللذة الفنية تتسم بأنها حسية ومعنوية وروحانية. وهي الأشمل من اللذات الأخرى. فهي حسية لأن الحواس هي التي تلتذ أولاً بالموسيقى والشعر والتصوير. ثم تنتقل إلى قوة المتخيلة التي تلتذ بما في في هذه المعاني من محاكاة للشمائل والخصال المعنوية. يقول أخوان الصفا في الموسيقا «إنّ الهيولى الموضوعة فيها كلُّها جواهر روحانية وهي نفوس المستمعين وتأثيراتها فيها مظاهر كلها روحانية أيضاً». وهذا مايعالجه الفارابي في حديثه عن أنواع الألحان الثلاثة، وهي، الملذة والانفعالية والمخيلة. مما يعني أن اقصاء الفن عن الحياة الإنسانية هو إقصاء لأشمل اللذات. مما يحيل على الشمول في الفن.

وإذا كان سبب الكمال الفني يكمن في التخييل والمحاكاة، فإن سبب اللذة الفنية يكمن فيهما أيضاً. حيث أن المحاكاة لذيذة بالنسبة الى الإنسان، كما يرى ابن سينا. ويطرح دليلاً على فرح الإنسان بالمحاكاة فن التصوير. فيقول «والدليل على فرحهم بالمحاكاة أنهم يُسَرُّون بتأمل الصور المنقوشة للحيوانات الكريهة والمتقذر منها... فيكون المفرح ليس نفس الصورة ولا المنقوش، بل كونه محاكاة لغيرها إذا كانت أُتْقِنَت».

وإذا ماأشرنا إلى أن التخييل يرتبط عضوياً بالمحاكاة، حيث يرتبط بالمتلقي. والمحاكاة ترتبط بالمحاكي. أي، أن الفن هو محاكٍ ومخيل. وكلما كان الفن أكثر محاكاة، كان أكثر إثارة للتخييل عند المتلقي. وبما أن الفن يؤثر في الإنسان من خلال التخييل، فإن للجانب الانفعالي أهمية كبيرة في الفن.

إن وظيفة التخييل تكمن في التأثير الانفعالي الإيجابي في المتلقي. مما يعني أنّ اللذة الفنية هي لذة بالمحاكاة والتخييل معاً.

وتختلف اللذة الفنية عن اللذات الأخرى بأنها مركبة، من الموافق والمخالف في آن. حيث قد نلتذ بالمحاكاة والتأليف المتفق أو الشكل الفني، وننفر بالتخييل من المُحاكى. وهو ماقال به ابن سينا في المحاكاة الفنية التصويرية، والفارابي في الأقاويل الشعرية.

ومن جهة أخرى، قد تكون العناصر مؤتلفة فيما بينها بالمحاكاة والتأليف المتفق. ومالاينبغي إغفاله، هو أن للذّة الفنية وظيفتين أساسيتين بالإضافة إلى الإلذاذ والامتاع. هما الوظيفة المعرفية والأخلاقية. فمن خلال المحاكاة يتمُّ وعي العالم وتقديم المعرفة المجازية به. ومن خلال التخييل يتم تعميق الشمائل والفضائل. فما دامت المحاكاة لذيذة، وهي في أساسها معرفة العالم، ومادام التخييل هو الوجه الانفعالي للمحاكاة. فمن البدهي أن لايكون هناك انفصال بين الاستمتاع والمعرفة والخير، على صعيد اللذة الفنية. وهو مايعني وجود الغائية في اللذة الفنية، الهادفة إلى السعادة الإنسانية.

-الفصل الخامس: الجلال والجمال في الإنسان الكامل: إن هذا المفهوم هو نتاج طبيعي منطقي لبنية فكرية وجمالية تتمحور حول الكمال وتتأسس عليه. وقد تمظهر هذا المفهوم في ثلاثة أشكال: الشكل الإجتماعي، والشكل الفردي، والشكل الكوني.

أما **الشكل الإجتماعي** فقد بدا فيه، أن الإنسان الكامل يوجد في الأساس، من أجل المجتمع. يخلصه من المفاسد والشرور، ويسير به إلى الكمال، فيكون مجتمعاً مماثلاً لمجتمع السماء. لهذا اعتبره «الفارابي» «العضو الرئيس» في مدينته الفاضلة. وحده بعدة سمات، منها ماهو عقلي ومنها ماهو اجتماعي، ومنها ماهو فردي. ويعتبره أخوان الصفا «الذي إذ أصبحت آلاته وكملت له ذاته وخلع سوء عاداته، صحت له القوة المتخيلة

وصدقته، فيتخيل بها الأشياء الغائبة بالزمان والمكان، ثم يتصورها وينظر إليها، ويخاطبها، ويقبل عنها إذا أجابته، فيكون بذلك مستحقاً للمنزلة العالية والرتبة السامية». ويؤكد الكرماني أن هذا الإنسان هو «مجتمع الفضائل الطبيعية التي هي أسباب في نيل السعادة الأبدية. وهو فيها على أمرٍ يكون به على النهاية في جميعها».

والفرق بين الفارابي وأخوان الصفا والكرماني. أن الفارابي اعتبر حصول الإنسان الكامل من حق جميع الناس. بينما أوقفه أخوان الصفا والكرماني على «آل البيت».

وعلى الرغم من موافقة ابن باجة للفارابي فيما طرحه، إلا أنه يفترق عنه بواقعيته، المبنية على أوضاع مجتمعه وزمنه. حيث تخفف من مركزية الإنسان الكامل في المجتمع، وجعله مرتبطاً بالحصول على الكمال العقلي النظري فقط. يقول ابن باجة «الإنسان الكامل الفطرة هو الذي فطر على أن يكون نفسه».

أما **الشكل الفردي** فقد انفرد به الحلاج. فكانت حياته ممارسة فعلية له. بالتجرد مما هو مادي وشهوي، والعيش بمخيلته. يقول الحلاج «الفراش يطير حول المصباح ويعود الى الأشكال، فيخبرهم عن الحال بألطف المقال، ثم يمرح بالدلال طمعاً في الوصول إلى الكمال.

إلا أن شيخ الفلاسفة في هذا النوع هو ابن سينا. فالسعيد الحقيقي عنده، من استطاع الاستعلاء على بدنيته، وجاور الروحانيات. متصلاً بها بنفسه الناطقة أو عقله المستفاد. ويخصص ابن سينا اسم الإنسانية بأولئك السعداء أو الناس الكُمل. وأشرفهم وأكملهم الذي يختص بالقوة النبوية. التي لها خواص ثلاثة قد تجتمع في إنسان واحد وقد تفترق. وهي: قوة الحدس، قوة الخيال. تغيير الطبيعة. «فسعادة النفس في كمالها من الجهة التي تخصُّها هو صيرورتها عالماً عقلياً، وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن أن يكون لها الهيئة الاستعلائية».

من هنا، فإن ابن سينا لايعلق أمالاً اجتماعية على الخلاص. بل إنّ هذا الإنسان لايهدف إلى سعادته ولذته هو. فكماله الإنسانيْ خلاص فردي له من ظلمة هذا العالم المادي.

وفي **الشكل الكوني**، يمكن القول إن الشكل الكوني يدين للشيخ الأكبر ابن عربي بنشأته وتبلوره. فجعل من إنسانه الكامل مركزية كونية روحانية.

يقرر الشيخ الأكبر أن العالم خُلق من أجل الإنسان الكامل. فهو علة وجود هذا العالم وغايته النهائية. يقول ابن عربي «لما كان المقصود من العالم الإنسان الكامل في النشأة الطبيعية. وكانت الحقائق التي جمعها الله في الإنسان متبددة في العالم». فهو المعادل الموضوعي للعالم ماهية وتركيباً. وهو أيضاً مختصر الحق، إنه الحقُ والخلقُ معاً.

وإذا كان العالم قد وجد بالإنسان الكامل، فإن الحق قد عرف به أيضاً. فلولاه لما عُرف الله «فإن الله لما أحبَّ أن يُعْرَف لم يكن أن يعرفه إلا من هو على صورته. وما أوجد الله على صورته أحداً إلا الإنسان الكامل».

ويمتاز الإنسان الكامل أيضاً بصفة الوحدانية. فلا حاجة به إلى غيره. لأنه يقوم مقام الجماعة. والرجل والمرأة يصلان إلى هذه المرتبة دون تفاضل. «كل مايصح أن يناله الرجل من المقامات والمراتب والصفات، يمكن أن يكون لمن شاء الله من النساء، كما كان لمن شاء الله من الرجال».

وبذلك، فإن ابن عربي قد نظر إلى الإنسان من ثلاث جهات وهي: جهة الكيان الوجودي، حيث أنه الجانب الإلهي من الإنسان، أو الجانب الإنساني من الله. وجهة الصلة بين الله والعالم. أما الثالثة فتكمن في النظر إليه من جهة المعرفة.

بعد عرض الأشكال الثلاثة للإنسان الكامل. يصل الباحث المؤلف الى تحديد السمات العامة المشتركة لهذه الأشكال. ويراها في التالي:

١ - إنّ العنصر الروحاني أو الإلهي عنصر أساسي في الإنسان الكامل، يتأتى له من الاتصال أو الاتحاد بالعقل الفعال أو العالم النوراني.

٢- إن الاستعلاء على ماهو مادي وشهوي من أخص خصائص هذا الإنسان.

٣- إنّ نيل الكمالات الماديّة والمعنوية هو أمر لاغنى عنه في بلوغ الكمال الإنساني المطلق.

٤- إنّ الفاعلية الإجتماعية أو الروحانية أو الكونية هي من السمات التي تحصل من الإنسان الكامل ذا مركزية مطلقة.

٥- إنّ الإنسان الكامل هو المعادل الموضوعي للإنسانية أو للخلق كله.

هذه السمات هي المادة الأولى لماهو جمالي في الإنسان الكامل. إنّ ثمة تداخلاً بين الجلال والجمال في الإنسان الكامل، في الفكر العربي-الإسلامي. فهو جليل باعتبار، وجميل باعتبار آخر. وسنأخذ في بحثنا هذا صفة الجميل في الإنسان الكامل. ونبقي الجليل لاعتبارات العرض بالعلاقة مع الجميل. فما هو الجميل في الإنسان الكامل؟

بما أنّ الجمال هو الكمال الموصوف بالاعتدال، من حيث السمات الموضوعية. فالإنسان الكامل هو «صاحب درجة الاعتدال» كما يقول ابن قضيب البان. وهو لايغفل عن جسمانيته، على الرغم من علوه عنها، كي لايقع في التلف. يقول ابن عربي «لما كان للروح الإنساني وجهٌ الى النور المحض ووجه إلى الظلمة المحضة، وهي الطبيعة، كانت ذاته متوسطة بين النور والظلمة...». وهو مادفع ابن سبعين إلى أن يرى في إنسانه الكامل «نور النور الروحاني والجثماني». وحين ينتفي أحد النورين ينتفي الاعتدال، وينتفي من ثم الجمال.

أما من حيث ملامح الجمال، في الإنسان الكامل، فيمكن أن ننظر إليها من عدة مستويات: حسية وعقلية واجتماعية وروحانية.

فعلى المستوى الحسي، يقرر ابن عربي أنّ الإنسان الكامل هو أعدلُ النشآت الإنسانية- الجسمانية. وعلى المستوى العقلي، فإن الإنسان الكامل هو الأرقى في الحصول على القوى العقلية. فهو كما يقول الفارابي «جيد

الفهم والتصور لكل مايقال له، فيلقاه بفهمه على مايقصده القائل، وعلى حساب الأمر في نفسه». وعلى المستوى الإجتماعي، فإن الاحتياز على الكمال الأخلاقي يفترض الحصول على الفضائل الإجتماعية - الأخلاقية، التي يسميها ابن الدباغ الأمهات الأربع وهي: الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة. أما على المستوى الروحاني، فإن الاتصال أو الاتحاد بالعقل الفعال أو الروحانيات هما الأساس في جمال الإنسان الكامل روحانياً. فيغدو به الإنسان الكامل وكأنه جمال الجلال الالهي.

نخلص من كل ماسلف إلى أن الإنسان الكامل هو الأنموذج الجمالي الايجابي في الفكر العربي- الإسلامي. والأكثر تعبيراً عن المثل الجمالية التي يسعى الى انجازها في المجتمع البشري. وهو ماشكل حرباً نظرية على كل ماهو قبيح، على المستويات كافة. كي يعم الجمال العالم كله. وتدخل الإنسانية فردوسها الأرضي.

* * *